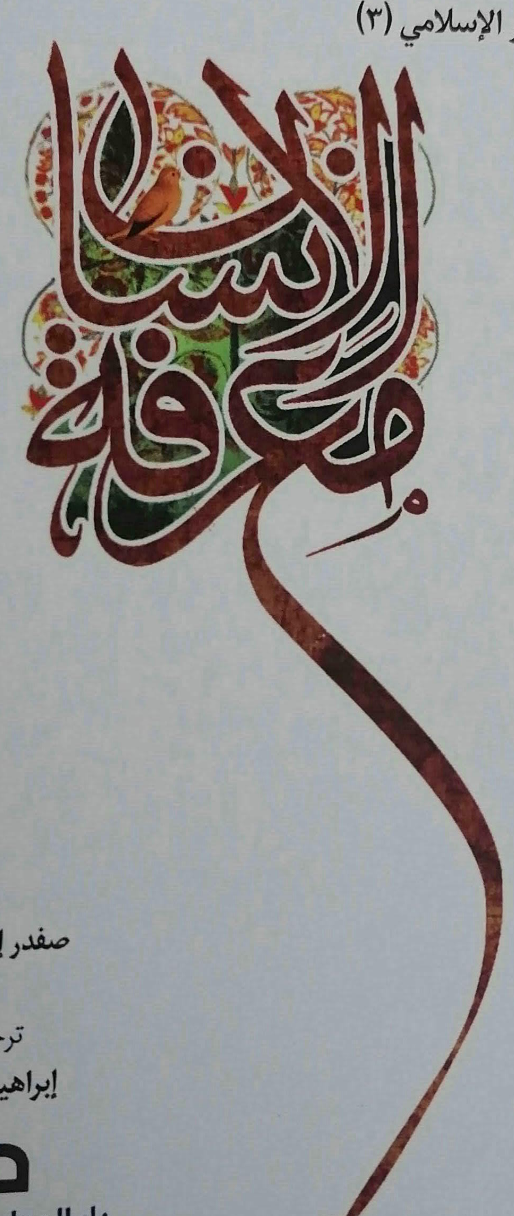
مباني الفكر الإسلامي (٣)

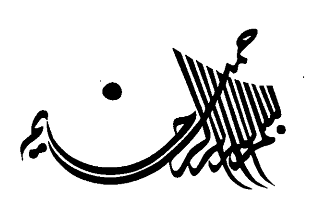


صفدر إلهي راد

ترجمة

إبراهيم بشير

دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah





الطبعة الأولى

ISBN 978 - 614 - 440 - 209 - 2

[٢٠٢١م - ١٤٤٢هـ]



العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك c - ط ٣
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - mail: almaarf@shurouk.org

تصميم:

سيد مهدي حسيني

إخراج فني:

ماجد مصطفى

طباعة:



07762001 - 70743117
dpidigitalprint2020@gmail.com

الفهرس

مقدمة معاونية البحوث

إنّ الحقيقة هي السرّ الوجودي والحاجة الأساسية الأكثر أصالة، والأشد خلودًا، والأكثر جمالًا، وهي التي بذل المؤمنون والعلماء الصادقون أرواحهم في سبيل الحفاظ عليها، وعجزَ أهل الجهل والباطل أن يطمسوها، رغم المكيدة والخداع. كم هو مؤلم أن تعلم أنّ الحقيقة دائمًا ما تكون مظلومة. ومن المفرح أن تعلم أنّ الحق هو المنتصر أخيرًا في معركة الحق والباطل الممتدة؛ فالباطل مصيره الزوال والفناء. وقد نالت الحقيقة مكانة استثنائية وذلك لأسباب منها: طبيعة الحق، والجهود اللامتناهية والمخلصة لطلاب الحقيقة، الذين شمروا عن ساعد الجد، ونزلوا إلى ميادين الفكر والعمل، وأعرضوا عن لذائذ الدنيا وزخارفها. وفي هذا الإطار يتجلى الدور العظيم الذي لعبته الأديان الإلهية والأنبياء الإلهيون، وفي مقدمتهم الدين الإسلامي ونبي الإسلام ﷺ وأولياؤه بالحق.

لقد قام علماء الشيعة بمهمتهم الخطيرة والاستثنائية من خلال الاعتماد على العقل والنقل، والرجوع إلى القرآن والغوص في بحر

معارفه، واستخراج الحقائق والمعارف منه ومن سيرة الأئمة عليهم السلام. كما وعملوا على إيصال هذه المعارف للناس، ودافعوا عن الحقيقة، فواجهوا حملات عبدة الظلام وأعداء الحقيقة، فقدموا النظريات، وبذلوا الأرواح في سبيل إعلاء كلمة الحق. وفي هذا العصر - عصر أزمة المعنويات - يسعى أعداء الإنسانية والحقيقة في كل لحظة لبسط سيطرتهم على العالم، من خلال إنتاج أعداد هائلة من الأعمال الكتبية والبصرية، ونشرها بين الناس، مستخدمين كل الأدوات المتقدمة من الأجهزة والبرمجيات في شتى المجالات. وهذا ما يؤدي إلى صعوبة مهمة أهل الحق والمفكرين الحوزويين والجامعيين، لا سيما الدور الذي أوكل لعلماء الدين.

على المستوى الشيعي، يُعتبر التاريخ العلمي للمحققين الشيعة تاريخًا مشرقًا ومليئًا بالإنجازات الكبيرة، سواء في مجال علوم الفلسفة، أو الكلام، أو التفسير، أو الحديث، أو الفقه، أو الأصول، أو غيرها من المجالات العلمية. وتعتبر تعليقاتهم وملاحظاتهم منارًا ونورًا تهتدي به الأبحاث الإسلامية. وفي مجال العلوم الطبيعية والتجريبية والتقنية الجديدة، بذل باحثونا جهودًا مذهلة، وخطوا خطوات كبيرة إلى الهدف، وقد شارفوا على الوصول إلى المحل المطلوب، ويعملون حثيثًا لكي يحتلوا مركزًا مهمًا على المستوى العالمي في هذا المجال، وذلك خلال بذل الجهد المتزايد. أما في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، فنرى أن الجهود المبذولة من قبَل العلماء خجولة جدًا، وكأن الإسلام غير مؤهل لكي يطرح وجهة نظره في هذا المجال، فترى العلماء يقتصرون على ترجمة نظريات الآخرين أو اقتباسها. وأقل

الواجب أن نقوم بالبحث عن الإشارات والعلامات المرتبطة بالمسائل الاجتماعية والإنسانية، ونهتمّ خصوصًا بتلك النكات المستخرجة من القواعد والأسس الإسلامية. ويوجد أمامنا طريق طويل ومليء بالعقبات لأجل الوصول إلى الهدف المنشود. فبالإضافة إلى استنباط المعارف الدينية وتفسيرها وتنظيمها، يُعتبر البحث عن مسائل العلوم الإنسانية والاجتماعية من وجهة نظر إسلامية من أهم الأهداف والأولويات للمؤسسات العلمية، لا سيما مراكز البحث في الحوزات العلمية.

وفي ظل عناية مفجر الثورة الإسلامية الإمام الخميني، وبرعاية خلفه الصالح الإمام آية الله الخامنئي دام ظله، اهتمت مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث (مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى) من أول تأسيسها بمجال الأبحاث العلمية والدينية، وذلك وفق سياسات وبناء على أهداف خاصة، حددها لها آية الله الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي (دامت بركاته). كما وتصدت هذه المؤسسة لطرح الأبحاث التأسيسية والاستراتيجية والتطبيقية، بهدف استخراج المعارف الفكرية والدينية التي يحتاج إليها المجتمع. وانطلاقًا من الحرص على تحقيق الهدف السامي، فإن المؤسسة - مضافًا إلى وضع البرامج وإرشاد الباحثين والمحققين - سعت لنشر آثار الباحثين، وبحمد الله تعالى، فقد قدّمت - على قدر استطاعتها - العديد من الآثار القيمة للعالم الإسلامي.

والكتاب الذي بين يديك، عبارة عن بحث في مجال معرفة الإنسان، وهو خلاصة عمل الباحث الشيخ الدكتور صفدر إلهي راد. يهدف

الكاتب فيه إلى عرض أهم الأبحاث في «معرفة الإنسان» لأجل بيان رأي الإسلام في هذا المجال.

وتتقدم معاونية البحوث بالشكر الجزيل للمؤلف المحترم ولكل من العلماء الأفاضل: محمود فتح علي، الدكتور أحمد حسين شريفي، والدكتور مجتبى مصباح، الذين أضفوا مزيدًا من القيمة العلمية بمطالعتهم لهذا الكتاب وإبداء ملاحظاتهم القيمة، ونتمنى لهم المزيد من التوفيق من الله المنان.

معاونيّة البحوث

مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث



الدرس الأوّل:

كليات

يُتوقّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. التعرّف على المقصود من معرفة الإنسان.
٢. التعرّف على منهج البحث في مباحث معرفة الإنسان.
٣. القدرة على الدفاع عن ضرورة أبحاث معرفة الإنسان.
٤. التعرّف على موقعية أبحاث معرفة الإنسان ضمن المنظومة المعرفية لـ «مباني الفكر الإسلامي».
٥. الاطّلاع على الفكر الممنهج في تحليل وجود الإنسان وغايته وطريق سعادته.

يعتبر البحث - اليوم، ولا سيما في القرن الأخير والعصر الحاضر - حول معرفة الإنسان والعلوم المرتبطة به من أهم العلوم وأعظمها قيمة. وقد قيل إن معرفة الإنسان ضرورية؛ لكن لماذا؟ وما هي النتيجة التي نصل إليها من خلال معرفة النفس؟ وبعبارة أخرى: ما هو هذا الشيء الذي تُعدّ معرفة النفس مقدمة له؟ من جهة، ينبغي للإنسان أن يعرف نفسه حتى يعرف ماذا ينبغي أن يفعل في حياته وكيف يتصرف؛ أي الأخـلاق والعمل. فمن لم يعرف نفسه، لن تكون أخلاقه وتصرفاته حسنة. فالأخلاق هي عبارة عن سلسلة من الملكات، تحكم سلوك الإنسان وطبيعته التي ينبغي أن يكون عليها. وعلى هذا الأساس، تُعدّ معرفة النفس طريقًا لمعالجة المسألة الأهم والأكثر ابتلاء على الصعيد العملي، وهي: كيف ينبغي أن نكون وكيف يجب أن نتصرف (أي الأخلاق)[1].

---

(١) الشهيد مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٢٢، الصفحتان ٤٣٠ - ٤٣١.



تعريف معرفة الإنسان

يستعمل تعبير «معرفة الإنسان» في كثير من المجالات، من قبيل: علم الأعراق البشرية، والعلاقات الاجتماعية، وعلم اللغة. ولكن هنا، نريد منه تحليل حقيقة الإنسان الوجودية، والبحث عن الهدف من خلقته، وكيفية وصوله إلى الكمال المنشود. وعلى هذا الأساس، فالمقصود من معرفة الإنسان في هذا الكتاب ما يُعرّف الإنسان على الكمال الحقيقي، أو الهدف من خلقته - أي العلة الغائية -، وذلك من خلال رؤية صحيحة للحقيقة الإنسانية. وبعد ذلك، نبيّن الطريق الصحيح لوصول الإنسان إلى هذا الهدف. فمعرفة الإنسان هنا، من جهة تعرّفنا على حقيقة وجود الإنسان، ومن جهة أخرى، تبحث عن طريق سعادته.

منهج البحث في معرفة الإنسان

يُبحث في معرفة الإنسان بطرق وأساليب مختلفة؛ فكل واحد من العلماء يبحث فيها بطريقة مختلفة عن طريقة الآخر. ويعود ذلك

لكون تلك الطريقة رائجة ومشهورة في وسطه العلمي، ولكونها منسجمة مع اختصاصه. فالعرفاء يعتمدون المنهج الشهودي للبحث في معرفة الإنسان، والتجريبيون يعتمدون التجارب العلمية، وعلماء الدين يرجعون إلى النصوص الدينية (الآيات والروايات)، والفلاسفة يعتمدون على المنهج العقلي. وبالتالي، نواجه مناهج متعددة ومختلفة في معرفة الإنسان، هي: المنهج الشهودي، والتجريبي، والنقلي، والفلسفي[1].

أما الشهود، فلا يمكن اعتماده كمنهج عام، ولا ينفع إلا صاحب الشهود نفسه. كما يحتمل حصول الخطأ في تفسير الشهود والمكاشفات. وكذلك في معرفة الإنسان المعتمِدة على التجربة، لأنها منحصرة في إطار الحس، وهذا ما يؤدي إلى حصر الإنسان ببُعده المادي والجسماني، بالإضافة إلى احتمال وقوع الخطأ بالتجربة. أما معرفة الإنسان بمنهج نقلي، فتتولى معالجة وتحليل حقيقة الإنسان بالاعتماد على النصوص الدينية. وهي ذات أهمية وفائدة عظيمتين، ولكن يتوقف اعتبار المضامين المستفادة من النصوص الدينية على مدى اعتبار النص الديني (ولم يثبت هذا حتى الآن). ولأجل ذلك، لن تكون النصوص الدينية وحدها وافية بالغرض في المقام. وبما أنه لمّا يثبت اعتبار النصوص الدينية في مباني الفكر الإسلامي، فإننا سنعتمد

(١) يُعدّ المنهج التلفيقي من المناهج التحليلية لحقيقة الإنسان؛ بمعنى الاستفادة من كل المناهج - أي العقلي والنقلي والتجريبي والشهودي - أو بعضها. وفائدة المنهج التلفيقي هي الاستفادة من مختلف المساحات في مقام الكشف عن الحقيقة.

المنهج العقلي والقواعد المنطقية لبيان حقيقة وجود الإنسان والهدف من خلقته[1].

وبملاحظة ما ذكرنا، ينبغي تقسيم هذا الكتاب إلى قسمين: الأول: ما قبل إثبات حقانية النصوص الدينية (القرآن والسنة)؛ فالبحث فيه مرتبط بالتحليل الوجودي (الأنطولوجي) للنفس الإنسانية وإثبات تجرّدها، وإثبات صفاتها الخاصة ولوازمها، من قبيل: ضرورة بقاء النفس، الهدف المنشود من خلقة الإنسان، ضرورة وجود طريق يضمن السعادة للإنسان (الدين)، وضرورة وجود من يهدي الإنسان إلى هذا الطريق (النبي والإمام). والمنهج المعتمد في هذه المسائل هو المنهج العقلي فقط. والقسم الثاني: ما كان بعد الاستدلال العقلي على أن القرآن سماويّ وعلى عصمة النبي والإمام فيما يرتبط بهداية الإنسان. ونستفيد فيه من المنهج النقلي إلى جنب المنهج العقلي.

أهمية معرفة الإنسان وضرورتها

يجب الخوض في مباحث معرفة الإنسان لأمور عدّة، أهمها:

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن الاستفادة من المنهج الفلسفي في تحليل حقيقة الإنسان وكماله الحقيقي، لا تعني قدرة العقل على إدراك كل الأمور المرتبطة بالإنسان؛ بل نعتقد بأن العقل قادرٌ على إدراك الحد الأقل من المعرفة اللازمة لفهم أبعاد الإنسان الوجودية، ثم بعد إثبات حقانية الإسلام، يمكننا اكتشاف سائر الأمور المرتبطة بحقيقة الإنسان وموقعه في الخلق اعتمادًا على النصوص الإسلامية.

١. مدخلية معرفة الإنسان في تحديد هدف الإنسان ومسير حياته

دائمًا ما تتعدد الخيارات أمام الإنسان، فيقف أمام مفترق طرق، ويكون مضطرًا لأن يختار طريقًا ويترك آخر. وفي كل مرة يختار الإنسان، فإنه يجب أن يكون مطّلعًا على الهدف الحقيقي من حياته، حتى يختار الطريق الذي يوصله إلى هدفه المطلوب، وحتى ينظم حياته بطريقة توصله إلى الكمال المطلوب والسعادة الحقيقية.

٢. تأثير نوع النظرة إلى الإنسان على تشخيص الأمور الاجتماعية غير المثالية[1]، وطريقة التخلّص منها

إذا لم يعرف الإنسان خصائص نفسه الوجودية، فإنه سيبتلى في حياته الفردية والاجتماعية بما لا يتلاءم مع هدفه، مما سيؤدي إلى خسران لا يُتدارك. فعلى سبيل المثال، بعض الأمـراض الأخلاقية، كالعجب، والغرور، وعدم التدين، والكثير من المفاسد الأخلاقية والاجتماعية، إنما وجدت عند الإنسان نتيجة تسلط الأنانية ومحوريتها الحاكمة على الرؤى والمواقف. وهذا ما أدّى على مرّ الزمن إلى ظهور نظريات حطّت من مستوى الإنسان، فأوصلته إلى أدناها. وعلى هذا الأساس، حصر أتباع هذه الرؤية وجود الإنسان بالمادة، فأدى ذلك إلى تحديد هدفه وكماله الحقيقي باللذائذ الحيوانية فقط. وبسبب نظرتهم

(١) المراد من «غير المثالية» هنا هو ما لا يكون متناسبًا مع هدف الإنسان وما يقتضيه من معايير. (المترجم)

القاصرة هذه، جوّزوا النظرة التسامحية والليبرالية[1] إلى المعايير والقيَم. ولأجل ذلك، جلبت الهيومانيزم - أو الإنسانية الغربية - المصائب والويلات على مجالات متعددة، مثل: الأخلاق والحقوق والسياسة والاقتصاد والفنّ. لذا، يُعدّ التعرف على حقيقة الإنسان وكماله الحقيقي ضروريًّا للتخلّص من هذه المشكلات.

٣. تأثّر العلوم الإنسانية والتنظيم الاجتماعي بالطريقة التي ننظر فيها للإنسان

يعتبر الإنسان محورًا وموضوعًا للعلوم الإنسانية. لذا، ينبغي في مقام البحث في هذه العلوم، أن نلتفت إلى الحقيقة الإنسانية وإلى ما يحقق السعادة الحقيقية للإنسان. فهل يمكن أن نقدّم تحليلًا صحيحًا لأسباب نشوء التصرفات الحسنة والتعليم والتربية الصحيحين وأن نتوصل إلى استراتيجيات علمية ومنطقية في مختلف المجالات الحياتية للإنسان، دون التعرف على أبعاد الإنسان الوجودية وعلى البعد الأصيل منها، وعلى الهدف الأسَاس من خلق الإنسان؟ فيتّضح أن الوصول إلى وجهة نظر جامعة في كل المسائل المرتبطة بالعلوم الإنسانية يتوقف على مباحث معرفة الإنسان، بما يشمل حقيقة الإنسان، والهدف من حياته، وكيفية تأثّر الأبعاد الوجودية للإنسان وكيفية تأثيرها. وبملاحظة هذه الأمور تتبين أهمية معرفة الإنسان

(١) المجتمع المتسامِح (permissive society) هو المجتمع الذي تسوده الحرية لا سيما الحرية الجنسية.

كمقدمة ضرورية لأجل تشكيل منظومة: قيمية، وحقوقية، وسياسية. وهذا ما سنتعرّض له في الأبحاث القادمة إن شاء الله.

موقع معرفة الإنسان في منظومة مباني الفكر الإسلامي

تتشكل منظومة «مباني الفكر الإسلامي» من ستة محاور مترابطة. ويُعبَّر عنها أيضًا بالأفكار الأساسية. والتسلسل المنطقي لهذه المحاور هو على الشكل التالي: نظرية المعرفة، معرفة الله، معرفة الإنسان، فلسفة الأخلاق، فلسفة الحقوق، وفلسفة السياسة. ويظهر لنا من هذه المحاور الستة أن نظرية المعرفة ومعرفة الله تشكّلان القاعدة التي تُبنى عليها معرفة الإنسان، كما تُعدّ معرفة الإنسان الأساس الذي تقوم عليه سائر المحاور، أي فلسفة الأخلاق، فلسفة الحقوق، وفلسفة السياسة. وسنتعرّض فيما يلي لبيان موقع معرفة الإنسان وعلاقتها بالمحاور السابقة عليها واللاحقة بها.

١. علاقة علم الإنسان بالمحاور السابقة

ترتبط جذور معرفة الإنسان بنظرية المعرفة من جهة، وبمعرفة الله من جهة أخرى.

١. **نظرية المعرفة:** قلنا إن الإنسان يحتاج إلى معرفة حقيقة نفسه، وإلى معرفة الهدف الحقيقي من وجوده ومعرفة لوازم ذلك. ولكن ذلك يتوقف على تحديد الملاك الحقيقي للمعرفة الصحيحة، أي الشيء الذي يميز لنا المعرفة الصادقة من غيرها. ولأجل ذلك احتجنا

إلى نظرية المعرفة، وهي ذلك العلم الذي يحدد تلك الملاكات. ومن دون تحديد هذه الملاكات لنا أن نسأل: لماذا نرتضي نظرية في علم الإنسان دون أخرى؟ وهل نقبل النظرية في حقيقة الإنسان، مهما كانت المنهجية المختارة في نظرية المعرفة؟ إذا لم نتعرف على طريقة تقييم المعرفة الصحيحة فإننا سنبتلى بالتشكيك والنسبية في المعرفة، وسيؤدي ذلك إلى عدم إمكانية تبني أو نفي أي نظرية في حقيقة الإنسان. هذا، مضافًا إلى أنه تُذكر أدلة لإثبات الهدف النهائي من خلقة الإنسان أو ضرورة وجود معارف غير عادية، والقبول بهذه الأدلـة يتوقف على التسليم بأن العقل والوحي مصدران معرفيان مهمان ومؤثران في معرفة الإنسان. وعليه، لا يصح الأخذ برأي في علم الإنسان أو رد آخر، قبل أن نشكل نظرية صحيحة في علم المعرفة، بحيث تكون بمثابة المدماك الأساسي للمنظومة المعرفية لمباني الفكر الإسلامي.

٢. **معرفة الله:** يظهر لنا ارتباط بحث معرفة الإنسان بمبحث معرفة الله من خلال السؤال التالي: هل الإنسان موجود مستقل في هذا العالم، أم أنه مرتبط بطرف آخر؟ فلو كان الإنسان موجودًا مستقلًا، فالتعاليم التالية: العبادة، التكليف، الالتزام بالقيم الإلهية لن يكون لها معنى. وعلى العكس من ذلك؛ فعندما نرى الإنسان موجودًا مرتبطًا بالمبدأ المستقل والمانح للوجود، فإنه يجب أن ننظر إليه على أساس مملوكيته بالنسبة للمالك الحقيقي، وذلك بسبب المالكية المطلقة للمبدأ المانح للوجود.. فارتباط وتعلق وجود الإنسان بالعلة الموجِدة لا يدع أي مجال للكلام عن استقلالية الإنسان. فيُستفاد أيضًا من معرفة

الله في تبيين أهم مباحث معرفة الإنسان وما يرتبط بها، مثل: الهدف من خلقة الإنسان، ضرورة الحياة بعد الموت، ضرورة وجود الدين، ضرورة وجود الهداة المعصومين، وحقانية القرآن. فلو لم يكن الإله موجودًا أو لم يكن حكيمًا فإنه يمكن افتراض أيّ هدف لأي موجود من الموجودات. على سبيل المثال، لو لم تكن الحكمة الإلهية، كيف سنبيّن الكمال النهائي للإنسان وارتباطه بالله تعالى؟ كما أنه لو لم نقبل صفتَي الحكمة والعدالة الإلهيتين، فكيف نثبت ضرورة الحياة بعد الموت، ووجود ثواب وعقاب في الآخرة؟ فضرورة وجود الدين والنبي والإمام قائمة على قبول الحكمة الإلهية. وعليه فقبل الخوض في علم الإنسان يجب البحث في علم معرفة الله، بوصفه الركيزة الأساسية الثانية في المنظومة المعرفية لمباني الفكر الإسلامي. فينبغي التحقيق في وجود الله وصفاته، فإن استطعنا إثبات هذه المعتقدات الدينية سنتوصل إلى تحليل صحيح لما يرتبط بمعرفة الإنسان.

فيتضح مما تقدم، كيفية ارتباط المحورين السابقين بمعرفة الإنسان، وكيفية تأثيرهما عليها بشكل كبير. وفيما يلي، نبين ارتباط هذه المعرفة بالمحاور اللاحقة عليها، وتأثيرها الكبير عليها.

٢. علاقة معرفة الإنسان بالمحاور اللاحقة

يؤثر علم الإنسان بشكل كبير على المحاور الثلاثة اللاحقة وهي: فلسفة الأخلاق، وفلسفة السياسة، وفلسفة الحقوق. فالبحث في هذه المحاور يتوقف على معرفة الإنسان بشكل صحيح. وقد أدى الاختلاف

الكبير، في النظريات المختارة في حقيقة الإنسان وفيما هو كمال واقعي له، إلى الاختلاف في وجهات النظر في المحاور الثلاثة. وسنبين فيما يلي الأثر الكبير لأبحاث معرفة الإنسان فيها:

١. **فلسفة الأخلاق**: هذا العلم يبني نظاما أخلاقيا، حيث إنه يقدم إطـارًا متماسكًا يساهم في تحديد ملاك الأخـلاق، ونسبة المفاهيم الأخلاقية إلى الواقع، وبيان طرق كشف الأحكام الأخلاقية. وفي علم الأخلاق يوجد العديد من المفاهيم، من قبيل: الحسن والقبح، الصحيح والخطأ، ما ينبغي وما لا ينبغي؛ وهي تطرح مرتبطة بحقيقة الإنسان الوجودية؛ لذا كان تحديد الضابطة في المفاهيم المعيارية مرتبطًا بالنظرية المختارة في باب معرفة الإنسان. مثلًا، لو كان الإنسان موجودًا ذا بعد واحد، وهو البعد المادي، فإن كل الحيثيات التي ستؤخذ بعين الاعتبار في المفهوم الكذائي (المعياري) ستكون منسجمة مع كمال بُعده المادي فقط. وفي المقابل، لو نظرنا إلى الإنسان على أنه موجود ذو جنبتين واحدة مادية، وأخرى معنوية، ففي هذه الحالة ينبغي أن تلاحظ الحيثيات التي ترتبط بالبُعد المعنوي عند الإنسان مضافًا إلى ملاحظة ما يرتبط ببُعده المادي. فما يتبناه الإنسان من أصالة الوجود المادي، أو أصالة الوجود المعنوي للإنسان، له دخل كبير في تحديد نوع هذه المعايير. فلو كنا نعتبر أن الأصالة للبعد المعنوي فإن المعايير المادية ستلحظ بشكل تكون فيه في خدمة البعد المعنوي، وفي طريق إيصاله - أي إيصال البعد المعنوي - إلى الكمال. والكلام نفسه في بحث الهدف من الخلقة، فإنه يؤثر على تحديد المعايير المرتبطة بالإنسان. فلو كنا نرى كمال

الإنسان النهائي هو في قربه من الله تعالى، فسنعتمد القيم التي توصلنا إلى هذا الكمال. بخلاف ما لو كنا نرى أن الكمال الغائي للإنسان هو الحصول على القدرة أو الرفاه الماديين. ولذلك، تُعتبر معرفة الإنسان من المباني الضرورية لفلسفة الأخلاق.

٢. **فلسفة الحقوق**: يسعى هذا العلم لتحديد إطار عقلاني للحقوق والقوانين. ويحوي مجموعة من المفاهيم القيمية والمعيارية، من قبيل ما يجب وما لا يجب. ولذلك تربطه مع معرفة الإنسان العلاقة نفسها التي كانت تربط معرفة الإنسان بفلسفة الأخلاق. وعليه، فكل ما يتبنى من نظريات في معرفة الإنسان، يؤثر على طبيعة النظام الحقوقي. فعلى سبيل المثال: قبول اختيار الإنسان أو رفضه يؤثر على أساسات النظام الحقوقي؛ لأنه في فرض التسليم بكون الإنسان مجبرًا، فإنه لا مجال للكلام عن وضع قوانين حقوقية، بل سيكون ذلك لغوًا. مثال ثانٍ: لو كنا نتبنى أن وجود الإنسان ينحصر بالجانب المادي فإن كل القوانين التي ستشرّع ستسعى لتحصيل الكمال المادي للإنسان فقط، بخلاف ما لو كنا نرى أن الأصالة هي للبُعد المعنوي، فإن القوانين ستطال الجانب المعنوي، بل حتى القوانين التي ترتبط بالجانب المادي ستشرّع بحيث لا تؤثر سلبًا على كمال الإنسان الحقيقي.

٣. **فلسفة السياسة**: وأهم مسائلها هي: المشروعية السياسية، ضرورة وجود حكومة، شرائط الحاكم والموظّفين - أي العاملين في الحكومة -، شرائط القوانين الحكومية، دور الشعب في السياسة

ومجال المشاركة السياسية. وتؤثر النظريات المختلفة المتبناة في معرفة الإنسان على هذه المسائل. فالإنسان الذي لا يرى إلا البعد المادي للإنسان، ويرى أن وجوده ينحصر بهذه الدنيا، ولا يرى للإنسان أي مسؤولية تجاه الله، ويرى أن الهدف من وجوده في الدنيا هو الوصول إلى أعلى مستوى ممكن من الرفاه، فإنه سيسعى لدعم حكومة غير دينية، تتميز بالقدرة السياسية والتنفيذية على تأمين الرفاه المادي للإنسان، وستشرّع القوانين الحكومية لتحقيق هذا الهدف فقط.

في المقابل، لو اعتبر الإنسان أن الأصالة هي للبعد المعنوي، وكان مصدّقًا بوجود السعادة الأخروية، ومعتقدًا بأن الهدف من خلقه هو التقرب من الله، فستختلف النتيجة تمامًا. فمعرفة الإنسان مهمة جدًا للخوض في فلسفة السياسة، لأنها تشخص القواعد الأساسية لهذه الفلسفة.

وبذلك يكون قد اتضح محل معرفة الإنسان في المنظومة المعرفية لمباني الفكر الإسلامي، وبشكل منطقي. فمن جهة، تبتني معرفة الإنسان على محورين أساسيين، ومن جهة أخرى، تشكل القاعدة الأساسية لثلاثة محاور أخرى. وفيما يأتي، سنبيّن التسلسل المنطقي لمباحث معرفة الإنسان، ونتحدث عن العلاقة بين أبحاثها.

مسار الأبحاث في معرفة الإنسان

١. العلاقة بين المباحث الوجودية (الأنطولوجية) المرتبطة بالإنسان وبين مباحث معرفة الطريق

تصنف مسائل علم الإنسان في قسمين: القسم الأول ويبحث فيه عن تحليل حقيقة وجود الإنسان، وعن كماله الغائي. والقسم الثاني ويبحث فيه عن الطريق الذي ينبغي للإنسان أن يسلكه، وهو من لوازم التحليل الوجودي المذكور في القسم الأول. فما لم نتوصل إلى معرفة صحيحة لحقيقة الإنسان وللهدف من خلقته فلن تثبت المعارف التالية: ضرورة وجود طريق لسعادة الإنسان (الدين)، ضرورة وجود الهداة المعصومين، ضرورة خلود الدين الخاتم وجامعيته، ضرورة وجود الإمام حتى يصل الموجود المسمى بالإنسان إلى سعادته. فما دمنا لا نعرف حقيقة الإنسان والهدف من خلقته وإلى أين يتجه وما هي حاجاته فكيف نثبت ضرورة وجود الدين والنبي وكتاب الهداية والإمام بشرائطه الخاصة وغيرها من الأمور؟ على سبيل المثال: لو كان وجود الإنسان ينحصر بالبعد المادي، وكان هدف خلقه هو الكمال المادي فقط، فهل يبقى ضرورة لوجود الدين والتعاليم الدينية؟ هل يمكننا الحكم بضرورة وجود طرق غير عادية تهدي الإنسان فيما لو كان كمال الإنسان محصورًا بهذه الحياة الدنيا؟ فالأبحاث التي تتحدث عن الطريق الذي يجب أن يسلكه الإنسان تعتمد على الأبحاث الوجودية للإنسان. ولأجل ذلك نتعرض في هذا الكتاب للبحث في

الحقيقة الوجودية (الأنطولوجية) للإنسان وكماله النهائي، ثم نبحث عن طريق سعادة الإنسان.

٢. مسار مباحث الإنسان الوجودية (الأنطولوجية)

١. **إثبات أن الإنسان ذو جنبتين:** هل ينحصر الوجود الإنساني بالجنبة المادية، أم أن للإنسان جنبة معنوية - مجردة عن المادة - أيضًا؟ فيما بعد سنبين معنى المادي والمعنوي، وسنذكر الأدلة العقلية على وجود النفس المجردة عند الإنسان، وسنبين أن النفس هي المسؤولة عن كل الأنشطة المعنوية عند الإنسان؛ كالتعقل والإرادة وسائر حالاته النفسية.

٢. **إثبات أصالة النفس وبيان صفات الإنسان الفطرية:** بعد إثبات البُعد غير المادي للإنسان، سنبيّن فطرة الإنسان؛ أي تلك الخصائص التي أودعها الله في الجنبة المجردة للإنسان. فسنثبت أصالة النفس ونبيّن خصوصيات من قبيل الإدراك، والقدرة، والميل، أي تلك الأمور التي يستطيع الإنسان أن يدركها حضوريًا.
وتبرز أهمية البحثين المتقدمين في الأبحاث التالية: الحياة بعد الموت، الكمال الحقيقي للإنسان، والهدف النهائي من خلقه.

٣. **حياة الإنسان بعد الموت:** في هذا البحث، سنثبت ضرورة الحياة بعد الموت. وسنعتمد في ذلك على بعض مباحث معرفة الله (الحكمة والعدل الإلهيين)، وعلى الأبحاث التي تقدمت في القسمين السابقين في معرفة الإنسان، وعلى إثبات بعض المقدمات الأخرى.

وبعبارة أخرى: نحتاج إلى الاعتقاد بعدة أمور، منها: «الحكمة والعدل الإلهيان»، «وجود النفس المجردة»، «القدرات الإدراكية»، «الاختيار»، «إمكان بقاء النفس بعد الموت»، «إثبات أصالة النفس»، كي نثبت ضرورة الحياة بعد الموت.

٤. **الهدف من خلقة الإنسان:** سنعتمد على العقل في اثبات الكمال الحقيقي للانسان والهدف من خلقه. وإذا التفتنا إلى صفة الحكمة التي تحكم جميع الأفعال الإلهية نقول: يجب أن يكون الهدف المحدد من قبل الله متناسبًا مع الكمال الوجودي للفاعل. فانطلاقًا من الأبحاث التي تحلل حقيقة الوجود الإنساني سيتضح لنا جليًا الهدف الأساسي من الخلقة. وتحديد هدف للحياة مشروط بكونه، أولًا: معقولًا، وثانيًا: أن تكون شروط تحقق الهدف مهيأة. ولأجل ذلك سنبحث عن الشروط اللازمة لتحقق الهدف من خلقة الإنسان.

٣. مسار البحث في معرفة الطريق الذي ينبغي أن يسلكه الإنسان

١. **الدين هو الطريق لسعادة الإنسان:** بعد أن نتعرّض لبحث الحقيقة الوجودية للإنسان، ونتعرّف على الهدف الأساسي من خلقة الإنسان، نسأل: ما هو الطريق الموصل إلى كماله النهائي، خصوصًا في الحياة الآخرة؟ هل يستطيع الإنسان معرفة هذا الطريق من خلال وسائل المعرفة العادية فقط؟ من خلال البرهان العقلي نعلم أن العقل والحس لا يستطيعان أن يقوما بهذه الوظيفة. فلا بد من وجود طريق غير اعتيادي يعرفنا على طريق السعادة. ومن هنا يأتي الكلام عن

ضرورة وجود النبي بما هو دالّ على هذا الطريق. وبعد ذلك يُبحث عن السبيل لتمييز النبي الحقيقي من النّبي الكاذب، فتطرح مسألة «المعجزة» ومسألة «إخبار الأنبياء السابقين» بما هما علامتان على صدق دعوى النبي. ثم بعد ذلك تذكر مسألة «عصمة النبي»، فمن دونها لا مجال للاطمئنان بهذا الطريق غير العادي وبصحة ما ينقله لنا النبي من تعاليم. وفي النهاية تذكر وظائف النبي وشؤونه.

٢. **حقانية الدين الإسلامي:** في مقام التعريف بشخصية النبي ومصدر الهداية الإلهية للإنسان في عصرنا الحالي، نتعرض لبحث إثبات إعجاز القرآن الكريم. فالقرآن تحدى كل الناس وكل مخالفيه أن يبذلوا جهدهم ويأتوا بشيء من مثل القرآن، ولكنهم عجزوا، ولا زالوا عاجزين، وهذا دليل على كونه معجزًا. ومن هنا يمكن لنا أن نستخلص أمورا: أولًا: القرآن كلام الله، ثانيًا: محمد ﷺ نبي من عند الله، ثالثًا: الإسلام دين إلهي.

ولأجل التعرّف على وجوه إعجاز القرآن، سنبين ثلاث خصائص أساسية تدلنا على إعجاز القرآن. ثم نستعرض مجموعة من الأدلة العقلية والنقلية على عدم التحريف، فنستفيد أن هذا الموجود بين أيدينا هو عين القرآن الذي نزل على نبينا، ونطمئن بأن القرآن الحالي الموجود بين يدينا هو كلام الله تعالى.

٣. **خاتمية دين الإسلام:** ذكر القرآن الكريم مسألة ختم النبوة بمحمد ﷺ. وبعد إثبات كون القرآن حقًّا وأن كلام النبي حق، سنذكر معنى خاتمية الدين الإسلامي ثم الأدلة النقلية على ذلك. ثم سنذكر

اللوازم العقلية المترتبة على خاتمية الإسـلام، فنستنتج أن الإسلام دين خالد (يلبي الاحتياجات المتغيرة الناظرة إلى سعادة الإنسان) ودين جامع (أي يقدم وجهة نظره في كل المجالات المرتبطة بهداية الإنسان) وفي كل ذلك هو كامل لا نقص فيه.

٤. **الإمامة**: وفي ختام الأبحاث التي تتحدث عن طريق السعادة تُطرح مسألة الإمامة في عصر الخاتمية، بوصفها الجهة التي توكل إليها مهمة حفظ الدين وتبيين أحكامه وتنفيذها. فبعد ختم النبوة، هل يحدد الناس بأنفسهم طريق السعادة من خلال الرجوع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية؟ وهل يمكنهم تنفيذ أحكام الله وتطبيقها بشكل صحيح ومُرضٍ لله تعالى؟ هل أوكل الله وظائف النبي ﷺ إلى شخص آخر بعده، أم أنه أهمل هذا الموضوع؟ ونقصد من (وظائف النبي) ما كان أعم من المرجعية الدينية والزعامة السياسية. وفي هذا القسم سنثبت ضرورة الإمامة كخلافة للنبي ﷺ في كل الشؤون المرتبطة بهداية الناس. وبعد ذلك، نبحث عن مواصفات الإمام وكيفية تعيينه، ثم نستدل بالأدلة النقلية على وجود الإمام الغائب، وكيفية وصول الناس إلى السعادة في زمان غيبته عجل الله فرجه الشريف.

خلاصة الدرس

١. تُعالج معرفة الإنسان هنا مسألتين، الأولى: البحث في حقيقة الإنسان الوجودية، والثانية: البحث عن طريق وصول الإنسان للسعادة.

٢. في سلسلة مباني الفكر الإسلامي، لم نثبت حقانية النصوص الدينية قبل البحث في معرفة الإنسان. ولأجل ذلك، سعينا أن نبين حقيقة الإنسان وأن نشخّص الكمال الحقيقي له، من خلال الاعتماد على المنهج العقلي.

٣. تُرشدنا معرفة الإنسان إلى الجواب عن كثير من المسائل المصيرية، من قبيل: الأبعاد الوجودية للإنسان، قدرات الإنسان واستعداداته، الحياة بعد الموت، الهدف الغائي من خلقة الإنسان، وطريق الوصول إلى السعادة.

٤. بما أن الموضوع والمحور في العلوم الإنسانية هو الإنسان، فالتصدي لأبحاث معرفة الإنسان له أهمية كبرى في تشكيل نظريات جامعة في مسائل العلوم الإنسانية.

٥. تُعتبر نظرية المعرفة ومعرفة الله من الأبحاث التأسيسية لعلم الإنسان، وفي المقابل يشكل علم الإنسان الأساس والركيزة للمحاور اللاحقة، وهي: فلسفة الأخلاق، وفلسفة الحقوق، وفلسفة السياسة.

٦. معرفة حقيقة الإنسان والهدف من خلقته، وما يلزم عن ذلك من مسائل، تتوقف على معرفة الملاك والضابطة في تشخيص المعرفة الصادقة من غيرها، وهذا ما يبحث عنه في نظرية المعرفة.

٧. إن لم نثبت وجود الله وبعض صفاته، مثل: الكمال المطلق، والحكمة، والعدالة، فإنه سيستحيل إثبات المسائل الأساسية في معرفة الإنسان، بل وبعض لوازمها أيضًا، من قبيل: الهدف من خلقة الإنسان، ضرورة الحياة بعد الموت، ضرورة الدين، ضرورة بعثة الأنبياء وعصمتهم، وحقانية القرآن.

٨. «الحسن والقبح»، «الحق والباطل»، «ما ينبغي وما لا ينبغي»، هي مفاهيم معيارية مرتبطة بحقيقة الإنسان الوجودية. فنحتاج إلى معرفة دقيقة بحقيقة الإنسان لكي نشخص الملاك والضابط الصحيح الذي يرسم حدود هذه المفاهيم.

٩. تنقسم جميع مسائل معرفة الإنسان إلى قسمين رئيسيين، هما: القسم الأول: ناظر إلى التحليل الوجودي (الأنطولوجي) لحقيقة الإنسان وكماله الغائي، والقسم الثاني: ناظر إلى ما يلزم من هذا التحليل الوجودي في مجال معرفة الطريق الذي ينبغي أن يسلكه الإنسان.

١٠. يرتبط الكمال الإنساني بتحقق مجموعة من المعارف عند الإنسان، من قبيل: ضرورة وجود طريق السعادة (الدين)، ضرورة وجود النبي، ضرورة عصمة النبي، ضرورة كون الدين الخاتم جامعًا وخالدًا، وضرورة وجود الإمام. ومن دون التعرف على حقيقة الإنسان الوجودية والهدف من خلقه بشكل دقيق لا يمكن إثبات هذه المعارف المذكورة.

الأسئلة

- بيّن المراد من معرفة الإنسان في منظومة مباني الفكر الإسلامي.
- اذكر مناهج البحث المعتمدة في معرفة الإنسان، ووضّح المنهج الذي اخترناه.
- اذكر دليلين على ضرورة البحث في معرفة الإنسان.
- بين العلاقة بين معرفة الإنسان من جهة وبين نظرية المعرفة ومعرفة الله من جهة أخرى.
- ما هو تأثير معرفة الإنسان على تأسيس النظم الأخلاقية والحقوقية والسياسية؟
- ما هو الارتباط المنطقي القائم بين مباحث معرفة الإنسان الوجودية (الأنطولوجية) وبين نتائج معرفة الطريق الذي ينبغي أن يسلكه؟



الدرس الثاني:

الأبعاد الوجودية للإنسان

يُتوقّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. أن يكون عارفًا بمعنى المجرد والمادي.
٢. أن يتمكن من الاستدلال على وجود النفس وعلى تجردها بالأدلة العقلية.
٣. أن يطلع على الشواهد التجريبية على وجود النفس.
٤. أن يمتلك رؤية نقدية تمكنه من مواجهة شبهات الفيزيائيين.
٥. تقديم تحليل صحيح للعلاقة بين النفس والبدن.

يقول الإمام علي عليه السلام: «عجبت لمن يَنشُد ضالته وقد أضلَّ نفسه، فلا يطلبها»[1].

(١) عبد الواحد آمدي، **غرر الحكم ودرر الكلم**، الصفحة ٢٣٣، الحديث ٤٦٥٨.

معرفة الإنسان

يسأل الإنسان نفسَه: ما معنى الحياة؟ من أين أتينا؟ ولماذا أتينا؟ من نحن؟... إذا كان لا بد من الرجوع إلى العدم سريعًا، فما هي الفائدة المتوخاة من بناء الجسد والـروح على أساس الرؤى الصالحة والصحيحة؟ أليس الإيثار، والإيمان، والشجاعة من أكاذيب الطبيعة وخدعها؟ إلى أين نذهب؟ هل تندثر الـروح بعد الموت كما يحصل للجسد، أم أنها تبقى؟[1]

هناك بعض الأسئلة تشغل بال الإنسان وتدعوه للتأمل، وتتمحور هذه الأسئلة حول: الهدف من الخلقة، تحديد الهدف في الحياة الدنيا وحول الحياة بعد الموت. والإجابة عن هذه الأسئلة تحصل من خلال معرفة الإنسان ومعرفة استعداداته وقدراته. وثمة علوم تبحث عن بعض المسائل الخاصة من قبيل: اللغة، الشخصية، القرابة، الفن،

---

(١) ألكسيس كارل، **مجموعه آثار وافكار (راه ورسم زندگى)**، ترجمة: برويز دبيري، الصفحة ١٥٦.

المرض، والاقتصاد الإنساني. وتستطيع هذه العلوم أن تجيب عن جزء صغير من الأسئلة التي تتمحور حول الإنسان، لكن الأسئلة الأساسية والبنيوية التي ترتبط بسعادة الإنسان الحقيقية وفلاحه تبقى دون أجوبة. وهذه الأسئلة من قبيل: هل يُختزل وجود الإنسان بهذا البدن المادي، أم أن للإنسان بعدا آخر؟ هل يستطيع الإنسان أن يختار الفعل الذي يريده، أم أن كل أفعاله تصدر منه لا عن اختيار، بل بسبب تأثير العوامل الخارجية والداخلية؟ أين يكمن كمال الإنسان؟ وما هو السبيل لوصول الإنسان إلى هذا الكمال؟

ولكي نجيب عن هذه الأسئلة لا بد من معرفة حقيقة الوجود الإنساني. لذا، نتعرض في هذا الدرس والذي يليه للبحث عن حقيقة الإنسان الوجودية، معتمدين في ذلك المنهج العقلي.

البعدان الوجوديان للإنسان

يرجع البحث في تعدد الأبعاد الوجودية للإنسان إلى زمن بعيد. فإننا نجد أن بعض الفلاسفة القدماء قد أصروا على اعتبار أن الإنسان موجود ذو بعدين اثنين[1]. وفي المقابل، نرى جماعة أخرى

(١) سقراط (تـ ٣٩٩ ق م) هو أحد الفلاسفة الذين كانوا يعتقدون أن الإنسان موجود ذو بعدين، وكان يؤكد على اختلاف الروح عن الجسم. وفي جوابه على السؤال الذي يقول: «لماذا لا يمتلك الفلاسفة أمنية غير الموت»، كان يقول: «وهل الموت إلا انفصال الروح عن الجسد. أوّلًا نطلق الموت على تلك الحالة التي تنفصل فيها الروح عن الجسد، بحيث إن كل واحدة منهما تبقى مفارقة للآخر؟» (أفلاطون، **دوره ى آثار افلاطون**، ترجمة محمد حسن لطفي ورضا كافياني، الجزء ١، الصفحة ٤٩١). وقد أكد كبار حكماء الإسلام في آثارهم المختلفة على

كالفيزيائيين[1] مثلًا، اعتبرت الإنسان موجودًا ذا بعد واحد هو البُعد المادي، ولا يؤمنون بوجود بُعْد آخر للإنسان.

ومرادنا من أن الإنسان ذو بعدين هو أنه بالإضافة إلى وجود البدن المادي، يوجد بُعْد آخر للإنسان يغاير هذا البدن، وله خصوصيات أخـرى. والتصدي لإثبات هذا البُعد الوجودي يعني إثبات تجرده. فينبغي لنا، قبل الشروع في ذكر الأدلة على المطلوب، أن نبيّن معنى المجرّد والمادي.

معنى المجرد والمادي

تطلق كلمة المجرد[2] بحسب الاصطلاح الفلسفي على المعنى الذي يقابل المادي، فهي تستعمل في الموجود الذي لا يحوز خصائص الموجود المادي. فيكون المجرد هو الشيء غير المادي وغير

وجود بعدين اثنين للإنسان، وعلى سبيل المثال، انظر: حسين بن عبد الله بن سينا، **المبدأ والمعاد**، مؤسسه ى مطالعات اسلامي، طهران، ١٣٦٣؛ نفسه، رسائل ابن سينا، بيدار، قم، ١٤٠٠ق؛ شهاب الدين السهروردي، **مجموعه مصنفات شيخ اشراق**؛ شيخ الإشراق، مؤسسه ى مطالعات وتحليقات فرهنگى، طهران، ١٣٧٥: صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث، بيروت، ١٩٨١؛ نفسه، **المبدأ والمعاد**، انجمن حكمت وفلسفه ى ايران، طهران، ١٣٥٤.

(١) هوبز، بيير جاسندي، بليس، سمارت، وآرمسترونغ من جملة هؤلاء الفيزيائيين.

(٢) كلمة المجرد في اللغة اسم مفعول من «تجريد» وبمعنى «المعرى» (انظر: محمد راغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، الصفحة ١٩١؛ الفراهيدي، العين، الجزء ٦، الصفحتان ٧٦ - ٧٧). وليس المقصود من المجرد هو ما كان ماديًا ثم بعد ذلك تعرى، وإنما ما كان من الأساس غير مادي.

الجسماني. فلا بد من فهم معنى كلمة المادي حتى نتمكن من فهم معنى المجرد بنحو دقيق.

أهم خاصية للوجود المادي والجسماني هي (الامتداد الحقيقي). بمعنى أن الموجود المادي له أبعاد ثلاثة (الطول، والعرض، والارتفاع)[1]. ويلزم من ذلك أن يكون قابلًا للانقسام وأن يمكن ملاحظة أجزائه[2]. فيكون امتداد كلّ من هذه الأجزاء أصغر من الموجود نفسه. مضافًا إلى أن الموجود ذي الثلاثة أبعاد يشغل حيّزًا مكانيًّا، أما الموجود المجرد فلا امتداد حقيقيًّا له، أي لا يقبل القسمة.

---

(١) بمعنى أنه يصح أن نفترض وجود ثلاثة خطوط متقاطعة فيه. وإنما أضافوا عبارة (افتراض) حتى يشمل الكلام أشياء مثل الكرة مثلًا، ففي الكرة لا وجود للخطوط الثلاثة بالفعل، ولكن نستطيع أن نفترض وجود هذه الخطوط في داخلها. كما أننا ومن خلال تقسيم الكرة نستطيع أن نحصل على الخطوط التي ذكرناها (انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **آموزش فلسفه**، الجزء ٢، الصفحتان ١٣٣ - ١٣٤).

(٢) التقسيم الحقيقي للموجودات الحقيقية التي لها امتداد هو بمعنى أن يزول الموجود القبلي الذي طرأ عليه التقسيم. فتحقق التقسيم الحقيقي بعد صيرورة الشيء قطعتين اثنتين إنما يكون فيما لو انعدم الموجود القبلي. وبعبارة أخرى، التقسيم الحقيقي يكون في المورد الذي لا ينحفظ فيه الشيء الذي سيكون مقسّما. وعلى هذا الأساس، فلو أن الشيء المقسّم (أي الذي سيطرأ عليه التقسيم) محفوظ أثناء القسمة أو بعد القسمة فإن القسمة الحقيقية لم تحصل. ومثاله ما لو كان هناك قطعة خشبية طولها متران، فقمنا بتقسيمها إلى قسمين، فإن بقاء القطعة الخشبية الأولى يكون مستحيلًا، فلن نقبل في أي حال من الأحوال أن تكون القطعة الخشبية الأولى موجودةً بالإضافة إلى وجود قطعتين اثنتين طول كل واحدة متر واحد. نعم، إن المقصود من قبول القسمة هو كون الجسم قابلًا للتقسيم الحقيقي، حتى لو لم نكن نمتلك الأدوات والوسائل التي تخولنا قسمة هذا الشيء، أو لم يكن بإمكاننا القيام بعملية التقسيم.

الأدلة العقلية على وجود الروح (النفس المجردة) عند الإنسان

انطلاقًا من معنى المجرد والمادي، سنذكر الأدلة العقلية على وجود البعد المجرد للإنسان الذي نسمّيه بالروح أو النفس[1]. والآن نحن في صدد إثبات أن للإنسان نفسًا.

الدليل الأول: عدم قابلية الأنا للانقسام

يُثبت هذا الدليل وجودَ البعد غير المادي للإنسان من خلال تحليل حقيقة الإنسان، أي الأنا. فعندما نلاحظ حقيقة وجودنا - الأنا - نجد أنه أمر بسيط لا يقبل التقسيم. فمثلًا لا يمكن تقسيم الأنا إلى قسمين، مع أن أهم خاصية للموجود المادي هي قبوله للانقسام. وبما أن الأنا لا تقبل التقسيم فيجب أن تكون مجردة، لأن الأمر المادي هو موجود له امتداد ويقبل التقسيم الحقيقي.

والدليل على عدم انقسام الأنا هو: لو افترضنا أن الأنا تتشكل من قسمين أو أنها تقبل القسمة إلى اثنين، فمن ذا الذي يستطيع أن يدرك بالعلم الحضوري هذين القسمين للأنا؟ وبعبارة أخرى، لو كانت النفس تتشكل من قسمين فلا بد أن تكون النفس أمرًا ماديًا ويكون لها امتداد. ومن جهة أخرى، الموجودات المادية غائبة عن بعضها

(١) مرادنا هنا من لفظي النفس والروح واحد، فمرادنا من كليهما هو ذلك البعد في الإنسان الذي يقابل البدن والذي لا يتصف بصفات المادة.
نعم اصطلاح النفس هنا يختلف عن الاصطلاح الأخلاقي للنفس، فهناك معنى النفس ذاك الشيء الذي ينبغي للإنسان أن يحاربه.

بعضًا، بل كل جزء من الامتداد المادي غائب وغير حاضر بالنسبة للجزء الآخر، وكل جزء مفترض فهو غير حاضر عند الجزء المادي الآخر؛ وبالتالي، لا إدراك متبادلًا بين الموجودات المادية. هذا ما يجعلنا نسأل: من الذي يدرك كلا هذين القسمين دفعة واحدة؟ وعليه، يتضح أن الأنا لا تقبل التقسيم وأنها إنما تدرك على بساطتها وعدم تركبها من الأجزاء.

وإذا علمنا أن الأنا لا تقبل القسمة يتضح لنا أنها غير مادية، والحال أن البدن بل كل شيء مادي قابل للقسمة، فتكون الأنا غير البدن وغير أي موجود جسماني آخر.

لمزيد من الاطلاع

يقول الفيلسوف الفرنسي المشهور رنيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م) في هذا المجال: يوجد فرق كبير بين النفس والبدن، لأن الجسم بطبعه يقبل التقسيم دائمًا، والنفس لا تقبله بأي وجه. فلو لاحظت نفسي بما هي موجود مدرِك فقط فلن أستطيع أن أدرك أجزاء لهذه النفس وأميّزها، بل أرى نفسي عبارة عن شيء واحد وتام...، وينعكس الكلام تمامًا لو كان البحث في مورد الأشياء الجسمانية أو الممتدة، لأن كل واحد من هذه الأشياء يستطيع الذهن بسهولة تجزئته وتقسيمه إلى أجزاء كثيرة.

يمكن لنا أن نبين البرهان المتقدم بالطريقة المنطقية التالية:

١. أنا أدرك نفسي وأجدها من خلال العلم الحضوري.

٢. هذا الذي أُدرِكه بعلمي الحضوري هو موجود لا يقبل القسمة (تقدم إثبات هذه القضية سابقًا).

٣. الموجود الذي لا يقبل القسمة مجرد[1].

∴ أنا مجرد.

وبالالتفات إلى هذا الدليل نقول: إنه بالإضافة إلى البدن المادي، نمتلك بعدًا آخر هو البُعد المجرّد.

الدليل الثاني: وحدة الهوية

والدليل العقلي الآخر على إثبات البُعد الثاني للإنسان يعتمد على الأنا الثابتة عند الإنسان. ويمكن أن نبيّنه بما يلي: الإنسان من لحظة ولادته إلى موته يرى الأنا متحدة مع هويته الشخصية، ومع كل التغيرات التي تطرأ على خلايا هذا البدن، بل حتى مع فقدان بعض الأعضاء في الجسم، أو استبدالها بغيرها من الأعضاء، فإننا لا نرى أي تغير قد طرأ على ذاك الشيء الذي نسميه بالأنا. وهذه الحقيقة التي ندركها بالعلم الحضوري تدلنا بوضوح على أن هذا الشيء الواقعي الواحد هو السبب في انحِفاظ الوحدة للإنسان في كل مراحل حياته، حتى مع حصول كل التغيرات الواسعة والكبيرة في الجسم، فإنها تبقى ثابتة.

---

(١) تقدم معنا في تعريف كل من المادي والمجرد أن التلازم بين كون الشيء غير قابل للقسمة وبين كونه غير مادي يرجع إلى أن الشيء إن كان غير قابل للقسمة فهذا علامة على كون الشيء لا امتداد له ولا أبعاد.

ويمكن تلخيص هذا الدليل بالنحو التالي:

١. ندرك (الأنا الثابتة) أو (الهوية الواحدة) بالعلم الحضوري الذي لا يقبل الخطأ (وعليه يمكننا القول إنني نفس ذلك الشخص الذي كان موجودًا قبل خمسة عشر عامًا).

٢. تدل الاكتشافات العلمية بوضوح على أن خلايا الإنسان وكل أعضاء البدن تتغير بشكل كامل كل عدة سنوات.

∴ يمتلك الإنسان وجودًا آخر غير الوجود المادي، يتصف بالثبات وبعدم قبوله للتغير.

الشبهة (١): يمكن أن نجد أن الخلايا الجديدة تشابه الخلايا القديمة التي تبدلت، وذلك من جهات متعددة، كهيكلية الخلية وشكلها ووظيفتها. وهذا يعتبر نَحْوًا من الثبات، وهو كاف لتوجيه المقدمة الأولى التي تتكلم عن ضرورة وجود الثبات في الهوية.

الجواب: إن ثبات هذه الأمور في الخلية لا يوجب وجود الثبات فيها؛ لأن هذا النحو من الثبات ثبات عرفي مغاير للثبات الفلسفي. فتحقق الثبات الفلسفي معناه بقاء ذات الشيء. أما في الثبات العرفي فإن ذات الشيء تتغير، ولكن الشكل والهيكلية والوظيفة تبقى على نفس ما كان عليه الشيء قبل تغيره. فمثلًا، في بعض الخلايا، وعلى الرغم من حصول التغير في المادة، نجد أن الخلايا الجديدة تتمتع بنفس المزايا والخصائص التي كانت تتمتع بها القديمة، من قبيل: العدد، اللون، الحجم، وظيفة الخلية، والموضع الذي تحتله الخلية بالنسبة إلى بقية الخلايا. فمع وجود هذا التغير في مادة الخلية، هل يكفي الشبه والاشتراك في الخصائص

الظاهرية لاعتبار حالة الثبات في الخلية؟ الجواب هو النفي. والحاصل أن صرف الشبه الظاهري لا يُثبت الثبات الفلسفي. فعلى خلاف التغير الحادث في الخلية، نرى وبواسطة العلم الحضوري أن النفس ثابتة، وأن كل الأمور التي تعرض على هذه النفس، سواء أكانت ثابتة أم متغيرة إنما تعرض على هذا الشيء المتصف بالثبات.

الشبهة (٢): إذا كنا من القائلين بثبات النفس، فكيف لنا أن نوجه تلك التغييرات التي تنسب إليها؟ فمثلًا عندما نقول (روحية فلان تغيرت)، فلا نريد من ذلك إلا هذه التحولات التي تطرأ على النفس. فكيف يمكن لنا التوفيق بين هذا وبين القول بثبات النفس؟

الجواب: إن التحولات هذه، في الواقع، لا ترجع إلى التغير في الذات، بل إلى التغير في حالات الأنا أي النفس. فأصل حقيقة النفس أمر ثابت، ولكن الحالات التي تعرض عليها متغيرة. وبعبارة أخرى، لدينا الأنا المجردة، وهي ثابتة لا تتغير، ولدينا الحالات المجردة التي تعرض على هذه النفس الثابتة، وهي حالات متغيرة[1]. والشاهد على

---

(١) ننبّه على أن علاقة النفس بالحالات التي تحل فيها هي من قبيل العلاقة بين الجوهر والعرض. فالجوهر هو الموجود المستقل عن الموضوع، والعرض هو الموجود المحتاج إلى المحل والموضوع. فمثلًا، كل الأجسام هي ذات كم ومقدار وشكل ونحن نرى أن الجسم هو الجوهر، وكم الجسم وشكله هو العرض، أو أن البياض في هذه الورقة البيضاء هو العرض، ونفس الورقة هي الجوهر. وبعد هذا التعريف نقول: النفس جوهر، لأنها لا موضوع لها تحل فيه، أما الحالات الباطنية فهي أعراض، لأنها قائمة بالنفس، وفي النتيجة تعتبر النفس هي الموضوع الذي تحل فيه هذه الأعراض (انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه ى آثار**، الجزء ٦، الصفحتان ٢٩٦ و٨٦٥).

ذلك هو أننا ننسب كل هذه التغيرات إلى تلك الحالات، التي بدورها تنسب إلى تلك النفس الثابتة. فمثلًا نقول: أنا نفس ذلك الشخص الذي كنت حزينًا، وأنا الآن سعيد. ففي مقام الكلام عن التغيرات التي تطرأ على حالاتنا لا نقول: إن الإنسان الذي كان حزينًا في الماضي هو غير الإنسان السعيد الآن. ففي الواقع، النفس الثابتة موجودة، ونستطيع أن ننسب كل الحالات المتغيرة إليها.

الدليل الثالث: تجرد الأمور النفسية

يُثبت الدليلان المتقدمان وجود النفس المجردة بشكل مباشر؛ أي بدليل عدم قبول الأنا للتقسيم أو بدليل وحدة الهوية[1]. ولكن يمكننا أن نثبت وجود النفس المجردة بشكل غير مباشر، وذلك من خلال إثبات تجرد الأمور النفسية، وهذا ما نحن الآن بصدده.

ويبتني هذا الدليل على وجود العلم وسائر الأمور النفسية في الإنسان، والتي يحكي نحو وجودها عن وجود ساحة مجردة. ونقرر هذا الدليل على أساس الفصل بين تجرد العلم وبين سائر الأمور النفسية:

(١) أحد الأدلة العقلية على وجود النفس المجردة هو ما ذكره ابن سينا، والذي يعرف بدليل (الهواء الطلق)، أو (الإنسان المعلق بالهواء). وحاصل هذا الدليل أن أفترض أني موجود في الفضاء الطلق، بحيث لا يكون عندي أي التفات لأعضاء بدني، ولا تحصل لي أي من الإدراكات من خلال الحواس الخمسة، فأكون غافلًا تمامًا عن كل أعضاء بدني؛ ورغم ذلك لا يكون الإنسان غافلًا عن نفسه، بل يكون مدركًا لها. وهذا الشيء يدل على وجود بعد للإنسان هو غير البعد المادي (انظر: ابن سينا، **الشفاء (الطبيعيات)**، الجزء ٢ (**النفس**)، الصفحة: ٢٢٦). ويمكن اعتبار دليل ابن سينا منبهًا على علم الإنسان الحضوري بنفسه في كل حال.

ألف) تجرد العلم

كل واحد منا يدرك وجود أمر مجرد هو العلم، وذلك من دون توسط أي واسطة ذهنية، بل يدركه بعلمه الحضوري. وبما أن العلم هو كيف يحصل لهذا العالِم ولهذا المدرِك فلا بد من أن يكون هذا المدرِك وهذا العالِم من سنخ ذلك العلم. وبعبارة أخرى، بما أن العلم مجرد، فإن الموجود الذي يحضر عنده هذا العلم - وهو العالِم - لا بد أن يكون ذا حقيقة مجردة؛ لأنه يستحيل حلول الشيء المجرد (العلم) في شيء مادي (الجسم). وبالتالي، لا بد من وجود بُعد مجرد في الإنسان، حتى يحصل له العلم.

ويمكن صياغة هذا البرهان بالطريقة التالية:

١. ندرك وجود العلم في أنفسنا بواسطة العلم الحضوري.
٢. العلوم التي ندركها هي علوم مجردة.
٣. لو كان العلم يحلّ في الأمر المادي (بمعنى أن مدرِكَ العلم ماديٌّ)، فهذا يعني أن العلم ماديّ أيضًا. ولكن الفرض أن العلم مجرد غير مادي.
∴ لا بد أن يكون مدرِك العلم مجردًا.

وهذا البرهان يرتكز على إثبات مسألتين: إحداهما إثبات تجرد العلم (وهي المقدمة الثانية)، والأخرى، إثبات عدم إمكان حلول الأمر المجرد في الأمر المادي (المقدمة الثالثة).

إثبات تجرد العلم

تبين لنا من الأبحاث السابقة أن كل شيء يقبل القسمة فهو شيء مادي، وكل شيء مادي لا بد أن يقبل التقسيم. وعليه فإن أهم خاصية للموجودات المادية هي قابليتها للقسمة. ومن جهة أخرى فإن العلوم التي نجدها في أنفسنا لا تقبل القسمة، بمعنى أنه لا امتداد حقيقيًّا لها، فنخرج بالنتيجة التالية وهي أن العلم غير مادي، أي مجرد[1] [2].

وتجدر الإشارة إلى عدم توقف البرهان على إثبات تجرد كل العلوم، بل يكفي إثبات تجرد بعضها.

شبهة: يستطيع الذهن أن يقسم الصورة الإدراكية فيما لو كانت لشيء مادي إلى عدة أجزاء، كالإنسان مثلًا، فيمكن للذهن أن يتصور صورة للقدم، وصورة لليد، وصورة للرأس. ومن هنا يمكن القول بقابلية العلم للانقسام.

الجواب: عند تقسيم الشيء تقسيمًا حقيقيًا إلى جزأين أو أكثر فإن الشيء الأول، أي ذلك الذي قُسّم يزول تمامًا. وهذا يعني أنه لو بقي الشيء الأول موجودًا على حالته الأولية بعد التقسيم، فهذا يدل

---

(١) ينبغي التنبه أنه في فرض كون المعلوم أو متعلق العلم ماديًا فإنه يقبل القسمة، ولكن العلم غير المعلوم.

(٢) والبيان الفنّي لهذا الدليل هو قياس من الشكل الثاني:

١- العلم لا يقبل الانقسام.

٢- كل موجود مادي يقبل الانقسام.

∴ ليس العلم بموجود مادي (المترجم).

على أن التقسيم لم يكن حقيقيًا. وهنا نقول إن تقسيم صورة الشيء المادي إلى قسمين لا يؤدي إلى زوال التصور الأول، مع أن القسمة في الأمور المادية تؤدي إلى ذلك. وبعبارة أخرى، إن تقسيم الصورة الإدراكية التي تحكي عن شيء مادي لا يؤدي إلى تقسيم نفس الصورة إلى صُوَر صغيرة، بل تلك الصورة الأولى تبقى موجودة، ويشكل الذهن بجنبها صورًا أخرى لبعض أجزاء ذاك الشيء الذي تحكيه الصورة الأولى. والشاهد على ذلك أنه في نفس وقت التقسيم أو بعده نستطيع أن نقارن بين هذين القسمين مع الصورة الأولى، فنقول مثلًا: مجموع هذين القسمين معًا يساوي الصورة الأولى. فنعلم أن هاتين الصورتين الجديدتين قد تمّ إيجادهما، ولم يحصل أي تقسيم في البين.

ويجب الالتفات إلى أنه حتى لو لم نتمكن من تقطيع الصورة الذهنية التي تحكي عن الأمر المادي، لكننا نستطيع تصور تقطيع الشيء المادي - أي تقسيمه -، بمعنى أنه يمكننا أن نتصوره مقطعًا ومقسمًا لأجزاء. ولكن هذا التصور الجديد هو بنفسه صورة ذهنية أيضا، وهذا يعني عدم قبوله للتقسيم.

وبناء على هذا الدليل، ندرك أن كل المفاهيم - الجزئية والكلية - مجردة. نعم المفاهيم الكلية التي هي من قبيل مفهوم الإنسان، الحيوان، السعادة، المحبة والعلية لا تقبل حتى التقسيم الفرضي، وبالتالي يكون فهم تَجَرّدها أسهل[1].

---

(١) هناك دليل آخر على تجرد العلم وهو أننا أحيانًا ندرك شيئًا ما، ثم بعد مرور سنوات طوال نتذكر ذاك الشيء من جديد. فلو كان هذا الإدراك عبارة عن أثر مادي يحصل في عضو من

إبطال إمكان حلول الأمر المجرد في الأمر المادي

تقدم معنا في المقدمة الثالثة أن مَحَلّ حلول العلم لو كان ماديًا فإن العلم يكون ماديًا أيضًا؛ لأن محل حلول العلم (أي المدرِك) إن كان ماديًا فلا بد أن يكون العلم ذا امتداد مادي. وفي هذه الحالة سيكون العلم غير مجرد، وهذا خلاف الفرض. وبعبارة أخرى، إن الحلول في الأمر المادي يستلزم انطباق الحالّ في المَحَلّ (بمعنى أن الحالّ يتمدد وينتشر في امتداد المحل)، مما يؤدي إلى صيرورته قابلًا للقسمة، وهذا يعني كونه ماديًا. وبالتالي، لا يمكن أن يحلّ الموجود المجرّد في شيء مادي. وإذا عرفنا ذلك نقول إن كان العلم يحل في الشيء المادي (الجسم)، فإنه يجب أن يكون قابلًا للقسمة، وأن يكون ماديًا؛ وهذا خلاف الفرض، إذ قد ثبت سابقًا عدم قابلية العلم للانقسام وعدم كونه ماديًّا.

من خلال الالتفات إلى البيان المتقدم، نقول: لا يحلّ الأمر المجرد (العلم) في الشيء المادي، وذلك بسبب تجرده. فلو قلنا: «مُدرِك العلم ماديٌّ، فيكون لدينا محل مادي لحلول العلم»، ينتج أن «للعلم محلًّا

أعضاء البدن فيجب أن يمحى هذا الإدراك ويتغير بعد مرور عشرات السنين، خصوصًا إذا عرفنا أن كل خلايا البدن تتغير كل فترة من الزمن. وحتى لو كانت الخلايا السابقة باقية على قيد الحياة لكنها تغيرت بسبب عمليات الجذب للمواد الغذائية الجديدة وتغييرها. وعليه فكيف يمكننا أن نستحضر تلك الصورة بعينها، أو كيف يمكننا أن نقارن صورة جديدة بتلك الصورة القديمة؟ ربما يدعى أن الخلية الجديدة التي تنشأ تأخذ جميع الخصائص والآثار التي كانت موجودة في الخلية القديمة وتحافظ عليها في داخلها، ولكن السؤال هنا يبقى موجودًا فنقول: ما هي القوة التي تدرك الوحدة أو التشابه بين الصورتين السابقة واللاحقة؟ فإنه من الواضح أن استذكار المعلومات السابقة لا يمكن أن يتحقق إلا إذا حصلت المقارنة والإدراك (محمد تقي مصباح اليزدي، **آموزش فلسفه**، الجزء ٢، الصفحة ٢٢٥).

ماديًّا»، وهذا ما يتناقض مع القضية الأولى فنرفع اليد عنه. وبالتالي، لا يمكن أن يكون الذي أدرك هذا العلم المجرد هو تلك الخلايا المادية في بدن الإنسان (الخلايا العصبية مثلًا). والحاصل أن مدرِك العلم - أي العالِم بهذا العلم - حقيقة مجردة.

ويبتني على ما تقدم - أي على تجرد العلم وعدم إمكان حلول المجرد في الموجود المادي - أنه إضافة إلى البعد المادي للإنسان، يوجد بعد آخر هو بعده المجرد، وهو الذي يدرك العلم والمعرفة.

ب) تجرد بقية الأمور النفسية

نحن ندرك الأمور النفسية بعلمنا الحضوري، ونجد أن خصائص الأمور المادية لا تنطبق على هذه الأشياء. فالخوف والمحبة مثلًا هما من الحالات الباطنية، والتفكير هو من الأفعال النفسية التي ندركها بالعلم الحضوري وندرك حقيقتها. ولو تأملنا في هذه الأشياء لوجدنا أن خصائص المادة - أي الامتداد وقبول الشيء للقسمة - لا تنطبق عليها. وقد أثبتنا سابقًا أن المجرد لا يحلّ في المادي، ولا يمكن أن يكون الجسم محلًا لحلوله. وبالتالي، لا بد من وجود بُعْد مجرد يكون محلًّا للحالات النفسية المجردة.

لمزيد من المعرفة:
من الأدلـة التي تذكر على تجرد الأمـور النفسية أن تلك الأمور لا محل لها تحل فيه. ففي مجال الأمور الفيزيائية، يمكن القول إن هذه الخلية تقع إلى جنب

تلك الخلية الثانية، كما يمكن القول إن قلب هذه الخلية يقسم إلى نصفين، النصف الذي على اليسار والنصف الذي على اليمين. ولكن لا معنى للقول إن حالتي الأولى تقع على يمين حالتي الثانية، أو حالة الفرح عندي تقع فوق حالة الأمل، كما لا معنى أيضًا لتقسيم الاعتقاد.

هذا الدليل الذي يعتمد على تجرد الأمور النفسية، نستطيع أن نقرره بالبيان التالي:

١. نحن ندرك الأمور النفسية في أنفسنا بالعلم الحضوري.
٢. الأمور النفسية مجردة.
٣. الشيء المجرد يوجد ويتحقق في الحقيقة المجردة فقط.
∴ نحن - وبالإضافة إلى بُعدنا المادي - نمتلك حقيقة ثانية مجردة.

تأمّل: يمكن لأحد أن يقول: إن الذي أجده في نفسي هو هذه الحالات الباطنية فقط، ومجموع هذه الحالات هو النفس، ولا يوجد وراء هذه الحالات موجود آخر يسمى بالنفس، كما أن إدراك حقيقة النفس غير ممكن بالنسبة إلينا، فلا يوجد شيء يسمّى النفس هو غير هذه الحالات والإدراكات والانفعالات بحيث إننا ندركه. وعلى هذا فكيف يمكننا أن نقبل بوجود شيء غير هذه الأشياء يسمى بالنفس؟

الشواهد التجريبية على وجود النفس

بالإضافة إلى الأدلة العقلية، يوجد العديد من الشواهد التجريبية التي تؤيد وجود النفس. كظاهرة التنظير الذاتي[1] (مشاهدة الشخص لجسده) مثلًا. حيث إن بعض المرضى، ومن نقطة ومكان خارج عن جسدهم يشاهدون أنفسهم[2]، ثم بعد أن يتلقوا العلاج ويتعافوا، يخبرون بما فعله المسعفون والأطباء من أجل إنقاذ حياتهم[3]. والأغرب من ذلك أن بعض المرضى يخبرون عن أشياء لم تحصل أمام أعينهم أبدًا.

وتُعتبر تجربة الاقتراب من الموت[4] شاهدًا آخر على وجود بُعْد آخر للإنسان غير البُعْد المادي. والذين عاشوا هذه التجربة أخبروا عن حالات الاقتراب من الموت، كما أخبروا عن حقائق تتعلق بعالم ما

(1) Autoscopy.

(٢) ذُكر في أحد التقارير ما يلي: أحد المرضى الذي يبلغ من العمر ٤٢ سنة كان يخضع لعملية جراحية في المؤخرة، وقد تعرض هذا لسكتة قلبية، ووصف الحالة التي حصلت معه بالتالي: «أعتقد أن الجراح قال: توقف القلب... وفجأة قاموا جميعًا - وبسرعة كبيرة - بإخراج جميع الأدوات والأنابيب من مؤخرتي، ثم شرعوا بإغلاق الجلد وتقطيبه. لقد كنت أنا موجودًا هناك في الأسفل، بالقرب من سرير العمليات، وكنت أشاهد كيف كانوا يخيطون الجرح من الأسفل إلى الأعلى. لقد كانوا يخيطون الجرح بسرعة كبيرة، بحيث إنهم عندما وصلوا إلى أعلى الجرح بقي قسم من الجلد خارجًا عن مكانه. لقد شعرت بالحزن والغضب. لقد كان بإمكاني أن أخيط ذاك الجرح أفضل منهم بكثير» (جوديث هوبر وديك ترسي، **جهات شگفت انگيز مغز**، ترجمة إبراهيم يزدي، الصفحة ٥٦٣، بقليل من التصرف).

(3) See: Raymond Moody, Life after life, pp. 34 - 55.

(4) Near Death Experience.

وراء المادة، حقائق لا يستطيع الإنسان التعرف عليها في هذه الدنيا من خلال الحواس المادية[1].

والشاهد الثالث على وجود النفس هو التخاطر الذهني[2]، حيث قال بعض المتخصصين في مقام محاكمة هذا الأمر: «يبدو لي أن روحنا تطفو في محيط مائع غير مرئي ولا متناه، وهي مرتبطة ببقية

---

(١) استعملت عبارة «تجربة الاقتراب من الموت» للمرة الأولى من قبل الدكتور رايموند مودي (Raymond Moody) في سنة ١٩٧٢ في كتابه المشهور **حيات بعد از زندگی**. ويعتبر هذا الكتاب من أول الكتب في هذا المجال، حيث ذكر فيه الدكتور مودي تجربة ما يقارب ١٥٠ شخصًا، تعرضوا إما لحادثة وإما لمرض أو لسكتة قلبية أو لعوامل أخرى جعلتهم في حالة قريبة جدًا من الموت، ومن ثم عادوا للحياة. وقد فقد هؤلاء الأشخاص ولمدة من الزمن أمارات الحياة أي خفقان القلب والتنفس والنشاط الذهني، وبعبارة أخرى ماتوا لبعض من الوقت، ثم رجعوا إلى الحياة ونقلوا لنا تجارب عميقة جدًا.

بيتر فينويك (Peter Fenwick) طبيب في الفيزيولوجيا العصبية وعالم نفس محقق وأستاذ في جامعة رويال كينج كالج في لندن. كتابه هو **حقيقت در نور** (الحقيقة في النور)، ذكر فيه ٣٠٠ حالة N.D.E. من بين أكثر من ٣٠٠٠ حالة، وقام بتحليلها والبحث فيها، ومن دون أن يتعرض لمسألة إثبات الحياة بعد الموت أو نفيها، قام بذكر أوجه الشبه والاختلاف بين البيانات المختلفة لهذه الحالات، ووضعها موضع النقض العلمي، وأشار في النهاية إلى هذه المسألة وهي أن العديد من الأمور المتعلقة بال N.D.E. هي غير قابلة للتوجيه من خلال المنظار العلمي.

وعلى الرابط الإلكتروني **http://neardeath.org**، نجد الكثير من هذه التصريحات. وقد نشر في كتاب بعنوان **جهان پس از مرگ** الكثير من التحقيقات العلمية على تجارب الاقتراب من الموت، وقد ألف هذا الكتاب شخص يدعى جيفري لانج وهو متخصص في علاج الأورام السرطانية، وقام علي نقي قاسميان نجاد بترجمة هذا الكتاب، وذكر في هذا الكتاب تجربة الإقتراب من الموت لأكثر من ٦٠٠ شخص من بلدان وثقافات مختلفة. وتستطيع أن تراجع في هذا المجال كتاب **ادراكات لحظات نزديك به مرگ وتحولات روحى آن** كتابة ميلفين موريس وترجمة رضا جماليان.

(2) Telepathy.

الأرواح الأخرى التي بدورها أيضًا تطفو في ذلك المحيط»[١]. وفي بعض الاختبارات مثلًا يقوم مرسل الرسالة بتغليف البطاقات بطرق متعددة إلى جنب بعضها بعضًا، ومتلقي الرسالة الذي ربما يكون في غرفة أخرى، أو حتى في بلد آخر، يطلع على الكيفية التي غلّفَتْ بها البطاقات[٢]. وفي سنة ١٩٦٦م، حصل اختبار تحت اشراف هيئات علمية، حيث قامت هذه الهيئة ومن خلال القرعة، باختيار حزمة مغلقة من بين عدة عُلَب تشبه بعضها بعضًا، وسلموها لشخص يدعى كامنسكي، ثم قام الأخير بفتح هذه العلبة وأخرج منها نابضًا معدنيًّا (رَسُّور). وعلى بعد ثلاثة آلاف كيلومتر، قام صديقه نيكولايف بتسجيل العبارات التي وردت إلى ذهنه، فكتب: «دائري، معدني، لامع، مسنن، مثل الملف - أو الوشيعة - (coil)»[٣].

ومن الشواهد أيضًا على وجود بُعدين للإنسان هو: إحضار أرواح الأموات والارتباط بهم، وإخراج الروح من البدن بشكل اختياري، والرؤى الصادقة التي تحصل في حالات عدم عمل الحواس الظاهرية وهي تفتح للإنسان نوافذ على عالم الغيب وتعرّفه على أحداث وقعت في الماضي وستقع في المستقبل.

---

(١) بول جاغو، **تأثير از فاصله: درس هاى عملى براى تأثير گذارى رواني از فاصله، تله پاتى وتلقين روحى**، ترجمة ساعد زمان، الصفحة ٢٥.

(2) Jerome Shaffer, philosophy of Mind, p. 75.

(٣) ليال واتسون، **فوق طبيعت**، ترجمة شهريار بحراني وأحمد أرجمن، الصفحتان ٢٦٢ - ٢٦٣.

ارتباط النفس بالبدن

من الأسئلة المهمة التي تطرح في الأبحاث المتعلقة بالنفس أسئلة حول ارتباط النفس بالبدن. فهل تحل النفس في هذا البدن؟ هل يمكن اعتبار البدن محلًا وظرفًا لحلول النفس فيه؟ هل يؤثر كل من البدن والروح في الآخر؟ كيف يمكن تصور العلاقة بين البدن والنفس مع أن الأول مادي والآخر مجرد؟ هذا ما سنحلله في الأبحاث التالية.

عدم إمكان نفوذ[١] النفس في البدن أو حلولها[٢] فيه

انطلاقًا من تجرّد النفس ومن أن الحلول والنفوذ في الشيء المادي علامتان على كون الحالّ والنافذ ماديًا أيضًا، فلا يمكن للشيء المجرد

---

(١) المراد من النفوذ والتلاقي بين الشيئين هو أن السطح الخارجي للشيء كالماء مثلاً يلامس سطح الداخلي للشيء الآخر كالكوب. أو من قبيل العلاقة بين الدم والعرق. فليس مقصودنا من النفوذ في هذه الموارد حلول الشيء في أعماق الآخر، بل إن الذي حصل هو الملاقاة أو النفوذ الظاهري فقط (في هذا المجال، انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٧، الصفحتان ١٤٥ - ١٤٦).

(٢) الحلول يكون موجودًا إذا تحقق أمران، الأول: أن تكون واقعية الحالّ قائمة بالمحل وحاصلة فيه، بمعنى أنه في كل جزء من واقع المحلّ وحقيقته تكون واقعية الحالّ موجودة وحاضرة فيه. ثانيًا: بعد تحقق الحلول ينبغي أن تحصل صفة جديدة في واقعية المحل. ومثال ذلك: نفترض أننا عرضنا قطعة من الحديد للحرارة المرتفعة، بحيث إنها أصبحت حمراء من شدة الحرارة. في هذه الحالة يكون اللون الأحمر قد حلّ في الجسم المعدني (المحل)، لأنه، أولًا: لو أشرنا بإصبعنا إلى أي مكان من هذه القطعة المعدنية نرى أن اللون الأحمر موجود في هذا المحل. ثانيًا: بعد حلول اللون الأحمر في المعدن، يصير المعدن متصفًا بوصف الحمرة (انظر: المصدر نفسه؛ عبد الرسول عبوديت، **فلسفه مقدماتى**، برگرفته از آثار استاد شهيد مرتضى مطهرى، الصفحة ٢٠٩).

أن ينفذ ويحل في الجسم المادي، لأنه يلزم من النفوذ أن يلتقي الشيئان الماديان مع بعضهما بعضًا، بحيث يصير كل واحد منهما متداخلًا في الآخر. وعلى هذا الأساس، يلزم من النفوذ أن يكون كلا الشيئين ماديًّا؛ وهذا من قبيل جريان الدم في العروق. فبما أن كلًّا من الدم والعرق مادي، فلا محالة يختص الدم بجزء من البدن ينسب إليه خاصة، بحيث إن حلوله في الجسد أو خروجه منه يؤثر في زيادة ونقيصة وزن هذا الجسم وحجمه.

وتبين لنا من الدليل الأول على وجود النفس المجردة أن الموجود المجرّد لا يحلّ في المادي، لأن الحلول الواقعي في الماديات يتحقق عند انطباق جزء الحالّ على جزء المحلّ، فيلزم اتصاف الحالّ بالامتداد وأن يكون ماديًا، كاللون الحالّ في الخشب مثلًا[1]. وهذا ما لا يحصل في الموجودات المجردة. وبالتالي لا يمكن للنفس المجردة أن تحل في هذا البدن المادي بالمعنى الذي ذكرناه.

تأمل: بسبب التقدم العلمي الكبير في هذا العصر، استطاع العلماء أن يضعوا آلاف الكتب والأبحاث

---

(١) تجدر الإشارة إلى هذه المسألة وهي أن الحلول هنا ليس حلولاً عرفيًا، كحلول السكر في الماء مثلًا. فإن حلول السكر في الماء هو حلول عرفي وليس حقيقيًا، لأن حل السكر في الماء ليس إلا تموضع أجزاء السكر بجانب أجزاء الماء، بحيث إن تفكيك هذه عن بعضها بعضًا لا يكون سهلًا لنا. ففي موردنا تصير حبيبات السكر صغيرة جدًا بحيث إنها لا تكون قابلة للرؤية بالطرق العادية. وعليه، فإن حل السكر في الماء يشبه حل الرمل بالماء من هذه الجهة، فيكون المتحقق هنا هو النفوذ.

العلمية في بعض الأجهزة المادية كالقرص المدمج (CD - DVD)، والقرص الصلب، والرقاقة. ألا تعتبر هذه الظاهرة دليلًا على إمكان حلول الشيء المجرد (كالعلم) في الأمر المادي (هذه الأجهزة)؟ وللجواب عن هذا السؤال ينبغي أن نبيّن الفرق بين كيفية تحميل هذه المعلومات وإدخالها في تلك الأجهزة وبين حصول العلم في النفس.

نوع العلاقة بين النفس والبدن

عرفنا أن النفس لا يمكن أن تكون حالّة في جزء أو في أجزاء من البدن. فما هي العلاقة القائمة بين هذين البُعدين؟ وما معنى هذه العلاقة بدون النفوذ والحلول المادّيين؟ والجواب: أن النفوذ أو الحلول المادي هما أحد أنواع الارتباط بين الأشياء، وليسا الوحيدين. في الواقع، مرادنا من العلاقة بين النفس والبدن هو وجود نوع من التعلق بينهما، يؤدي إلى ترتب بعض الآثار، بحيث إذا التفتت النفس إلى البدن أمكنها أن تتصرف فيه وتدبر شؤونه، بمعنى أنها تتصرف في أعضاء البدن، وتُجبرها على أداء النشاطات الخياتية المختلفة. وهكذا، تحافظ الروح على البدن، وتؤدي إلى تكامله، كما تتكامل هي أيضًا. وعلى هذا الأساس، يقولون إن العلاقة بين البدن والنفس هي تعلّقية، أو تدبيرية.

ومما تقدم نعرف أن النفس تؤثر في شؤون البدن وفي نشاطاته الحياتية المختلفة. وفي المقابل، يؤثر البدن في النفس، فإن أدوات تكامل النفس موجودة في العالم المادي، فلو أرادت النفس أن تتكامل في الحياة الدنيوية، فلا بد لها من الارتباط بعالم الطبيعة والتصرف فيه، وهذا التصرف إنما يكون بواسطة البدن، فهو عبارة عن الأداة المادية للتصرف في المادة[1]. والحاصل أن القول بتعلق النفس بالبدن وارتباطها وجوديًا به يوجب أن تؤثر فيه - فإنه من خلال إرادة النفس يتحرك البدن - وأن تتأثر به؛ فهي تتعب وتعاني بسبب الجوع، وتفرح بسبب أكل الطعام، وتشعر بالكآبة بسبب أطعمة أخرى، إلى غير ذلك من التأثيرات والتأثرات.

يجدر الانتباه إلى أن تكامل النفس في الحياة الدنيا يحتاج للبدن المادي، ولكن يمكن للنفس - لا سيما النفوس القوية - أن تستغني عن الأدوات والآلات المادية في مقام تصرفها في الأشياء، ولكنه في خصوص بعض الموارد وليس في كل الحالات. فلما كانت النفس

---

(١) «يقبل علماء النفس المعاصرون هذا المطلب ولكن بطريقة مختلفة. فمثلاً نحن نقول إن الإنسان إذا فرحت روحه فإن ذلك يظهر على وجهه. ومن الواضح أن لون الوجه يكشف عن خبايا الضمير. وإن تفكير الإنسان، تأملاته، وغمه وحزنه، وكل حالة روحية تترك أثرًا على بدن الإنسان. وعكس القضية أيضًا صحيح، فإن كل حالة من حالات البدن لها حالة روحية تتناسب معها وتتسانخ وإياها. والحالة الروحية توجد حالة بدنية خاصة، وكذلك إذا قام الإنسان بإيجاد حالة بدنية مصطنعة في جسده، فإن ذلك سيؤدي إلى نشوء حالة روحية بتبع نشوء تلك الحالة البدنية. فمثلًا لو اتخذ الإنسان شكلًا خاصًا يحاكي حالة الحزن والألم فإنه شيئًا فشيئًا ستتحقق في نفسه حالة من الحزن. هذا هو التأثير المتبادل لكل من الروح والبدن على الآخر» (مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ١٣، الصفحتان ٦٦٣ - ٦٦٤).

محدودة بظروف المادة وشرائطها، كانت أغلب نشاطات النفس متوقفة على هذه الأدوات والآلات المادية. وسيأتي في الدرس اللاحق أن الإنسان، ومن خلال تهذيب نفسه، يستطيع أن يزيل بعض القيود المادية، وأن يختار بعض الأساليب والطرق الجديدة لإنجاز أعماله، بحيث تكون هذه الأساليب أشد قوة وتأثيرًا. وعلى هذا الأساس، يعتبر البدن وسيلة للنفس وأداة لها في هذا العالم، ويمكن لها - إذا تمتعت ببعض المزايا - في خصوص بعض الأعمال أن تستغني عن البدن في مقام التأثير.

ومن خلال ما مر، نكون قد أثبتنا بالدليل العقلي وجود بُعد مجرد للإنسان - وهو النفس المجردة - مضافًا إلى البُعد المادي. فتكون دعوى الماديين أن أبعاد الإنسان مادّية محضة مرفوضة. وباختصار، بيّنّا طبيعة العلاقة بين النفس والبدن ووصلنا إلى أنها تعلقية، وأن البدن أداة مادية لأجل رقي النفس وتكاملها. وأما في الدرس اللاحق، فسنبيّن الطبيعة البشرية إن شاء الله.

خلاصة الدرس

١. إن لكلمة مجرد معنى عدمي بحسب اصطلاح الفلاسفة، وهي تستعمل فيما يقابل المادي، ومعناها كون الشيء آبيًا عن انطباق خصائص الشيء المادي عليه.

٢. أهم خاصية في الموجودات المادية هي كونها ذات امتداد حقيقي، بحيث يمكن تقسيمها.

٣. مرادنا من قبول القسمة هو قابلية الجسم بنفسه للتقسيم الحقيقي، وإن لم نمتلك الأدوات الفعلية لتقسيمه أو لم يكن تقسيمه مقدورًا لنا.

٤. بما أن الأنا بسيطة ولا تقبل التقسيم، نستنتج أن للإنسان بُعدًا آخر مجردًا.

٥. إن وجود الأمور المجردة عند الإنسان (العلم والأمـور النفسية الأخرى) يدل على أن للإنسان بُعدًا مجردًا؛ لأنه لا يمكن للمجرد أن يحل في الأمر المادي.

٦. بما أن خلايا الإنسان كلها في حالة تغير فلا بد من وجود زاوية أخرى في الإنسان، تكون السبب في بقاء الأنا وعدم تغيرها.

٧. من الشواهد التجريبية على وجود النفس، نذكر: التنظير الذاتي، تجربة الاقتراب من الموت، الرؤى الصادقة، وإحضار الأرواح.

٨. انطلاقًا من تجرد النفس، ومن خلال الالتفات إلى أن الحلول في الشيء المادي مستلزم لكون الحالّ ماديًا، كان من غير الممكن أن تكون النفس المجردة حالّة في شيء مادي.

٩. مرادنا من علاقة النفس بالبدن هو تعلقها به والتفاتها إليه.

١٠. كل من النفس والبدن يؤثر في الآخر، فالنفس تدبر أمور البدن، والبدن أداة تكامل النفس في الحياة الدنيا.

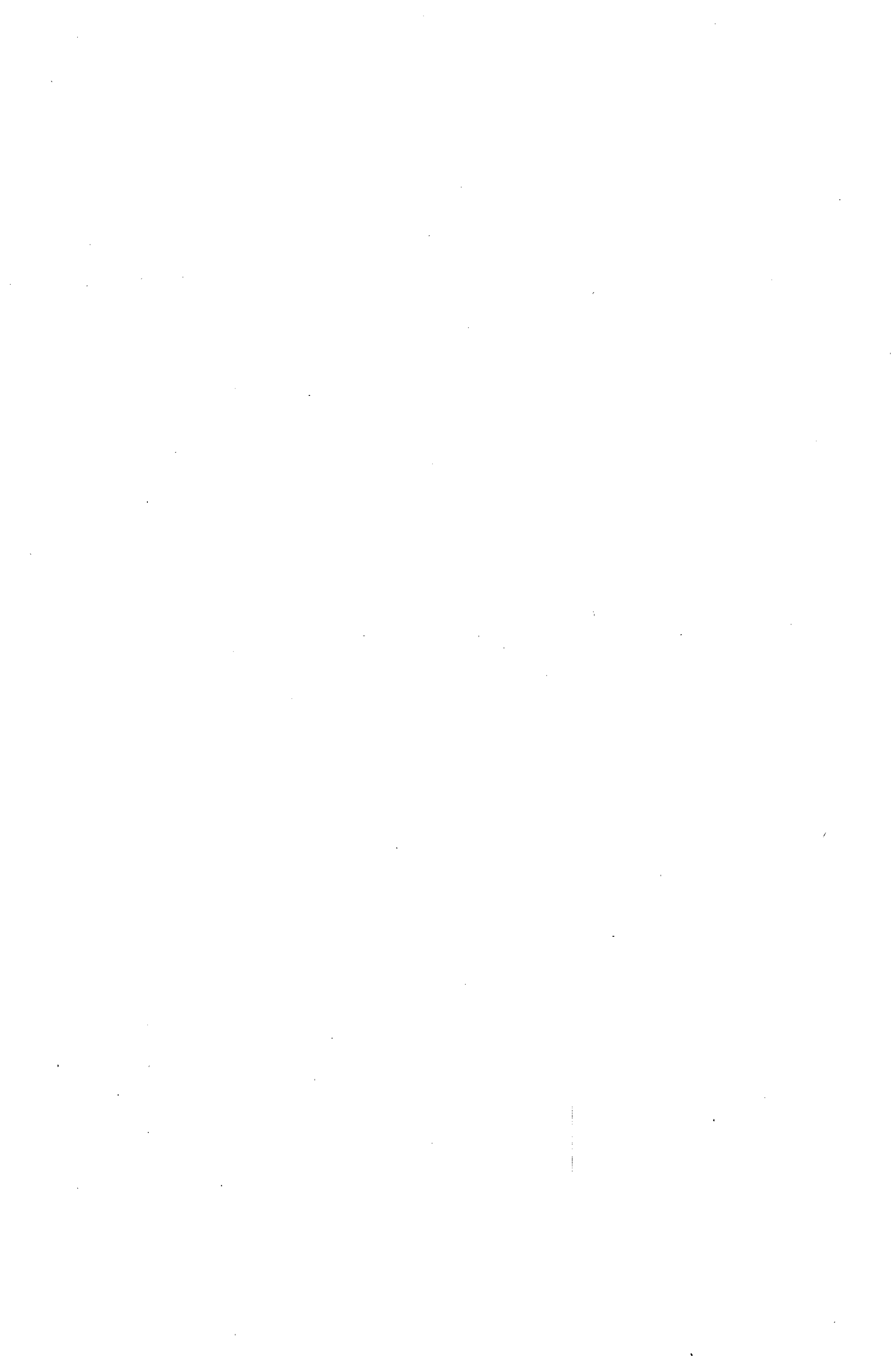
الأسئلة

- بيّن المراد من المجرد والمادي.
- كيف يكون عدم قبول الأنا للقسمة دالًا على وجود النفس؟
- ما هو الربط القائم بين تجرد العلم والإدراك وبين وجود بُعد مجرد في الإنسان؟
- كيف يمكن التوصل إلى وجود النفس من خلال ثبات الأنا؟
- وضح الشواهد التجريبية على وجود النفس.
- ما هو نوع العلاقة بين النفس والبدن؟

مصادر لمزيد من الاطلاع

- أصغر عسكري خانقاه ومحمد شريف كمالي، **انسان شناسی عمومی**، سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، طهران، ١٣٧٨، الصفحة ١٣.
- باتريشيا هايز، نگهبان دروازه: **ارتباط با ارواح**، ترجمة فريدة مهدوي دامغاني، درسا، طهران، ١٣٧٧.
- جون روجرز سورل، ذهن، **مغز وعلم**، ترجمة وتعليق أمير ديواني، دفتر تبليغات اسلامی حوزه علميه قم، قم، ١٣٨٢، الصفحة ٥٣.
- جوديث هوبر وديك ترسي، **جهان شگفت انگيز مغز**، ترجمة إبراهيم اليزدي، قلم، طهران، ١٣٧٢، الصفحة ٥٦٤.
- الحسن بن يوسف الحلي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٣ ق، الصفحات ١٨٥ - ١٨٧.
- صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١م، الصفحة ٤٢.
- عباس نيكزاد، **معرفت نفس از ديدگاه حكيمان**، آيت عشق، قم، ١٣٨٢، الصفحتان ٧٧ - ٧٨.
- عبد الرسول عبوديت، **درآمدی به نظام حكمت صدرايی**، الجزء ٣ (انسان شناسي)، سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت) ومؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينی، طهران وقم، ١٣٩٢، الصفحات ٢٧٨، ٣٢١ - ٣٢٢ و٤١٠ - ٤١١.

- غلام رضا الفياضي، **علم النفس فلسفى**، تحقيق وتقرير محمد تقي يوسفي، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، قم، ۱۳۸۹، درس ۱ و۱۲ - ۱۵.
- كريستيان هموند، **سفر به ناشناخته ها**، ترجمة ارغوان جولايى، جويا، طهران، ١٣٧٤.
- محمد تقي مصباح اليزدي، **آموزش عقايد**، شركت چاپ ونشر بين الملل، طهران، ١٣٧٧، الصفحات ٣٥٦ - ٣٥٨.
- ____________، **آموزش فلسفه**، الجزء ٢، شركت چاپ ونشر بين الملل، تهران، ١٣٧٩، الصفحة ١٦٩.
- ____________، **دروس فلسفه**، پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى، طهران، ١٣٧٥، الصفحات ٢٢٦ - ٢٢٩ و٢٢٢ - ٢٢٤.
- ____________، **معارف قرآن**، ١ - ٣ (خداشناسى، كيهان شناسى، انسان شناسى)، مؤسسه در راه حق، قم، ١٣٦٧.





الدرس الثالث:

أصالة النفس وطبيعتها

يُتوقّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. أن يتعرف على معنى أصالة النفس وأن يتمكن من إثبات هذه الأصالة.
٢. أن يتعرف على أبعاد طبيعة النفس.
٣. أن يطلع على المعارف والقوى والميول الطبيعية الإنسانية.
٤. أن يتعرف على الدوافع المطلوبة لمعرفة الكمال المطلق.
٥. أن يكون قادرًا على بيان طلب الإنسان اللامحدود للكمال.
٦. أن يتمكن من الدفاع عن مبدأ اختيارية الإنسان.

لو تجولت في جميع الأدوار التي مر بها الإنسان تجد هذا العشق والحب للكمال قد جبل في فطرته، فترى قلوب الناس متوجهة للكمال مهما كانوا مختلفين في تحديد محل الكمال والشيء المعشوق والمحبوب لهم. وكلما تصور الإنسان أن الكمال كامن في شيء ما فإنه سيطلبه بكل كيانه، وأهل الدنيا والزخارف يرون الكمال في ما يمتلكون، أما أهل الآخرة والذكر والفكر فيرون الكمال في غير ذلك.

كل شخص إذا رجع إلى فطرته يرى أن هذا القلب لو كان متعلقًا بشيء ما ثم بعد ذلك وجد شيئًا أكمل من الشيء الأول الذي كان القلب متعلقًا به فإن القلب سيتعلق بهذا الثاني الأكمل، ثم إذا وجد شيئًا أكمل من الثاني فإن قلبه سيتعلق بذلك الشيء الأكمل من الثاني. فمثلًا من يرى أن الكمال في الملك والسلطان والقوة والنفوذ يتعلق قلبه بهذه الأمور، فلو كان أحدهم ملكًا على أحد البلدان، فإنه سيتطلع إلى البلدان الأخرى لكي يبسط سلطته عليها، وإذا فعل ذلك فإنه سيسعى من جديد للسيطرة على بلدان أخرى، وحتى لو سيطر على تمام الكرة الأرضية فإنه سيتمنى لو كان يستطيع أن يطير إلى العوالم الأخرى لكي يضعها تحت سيطرته وسلطانه...؛ وفي النهاية، إن الكمال المطلق هو معشوق كل البشر[1].

---

(١) السيد روح الله الموسوي الخميني، **شرح چهل حديث**، الصفحات١٨٢ - ١٨٤.



معرفة الإنسان

قمنا في الدرس السابق ببيان اللبنات الأولى التي تشكل الحقيقة الإنسانية، واعتمدنا في ذلك على المنهج العقلي، فأثبتنا وجود بُعدين للإنسان، واستدللنا على وجود النفس وتجردها بالأدلة المختلفة، كما بيّنّا نوع الارتباط القائم بين النفس والبدن.

وبعد إثبات وجود البُعدين في الإنسان (النفس المجردة والبدن المادي) ينقدح السؤال التالي في أذهاننا: أي البعدين هو الأصيل: البدن المادي، أم النفس المجردة، أم المركب من كلا الاثنين؟ واختيار أي واحد من هذه المحتملات يلقي بظلاله على بقية الأبحاث التي تطرح في علم معرفة الإنسان، من قبيل بحث بقاء الإنسان، وكماله النهائي. وفي هذا الدرس سنبين أن النفس المجردة هي البعد الأصيل في الإنسان لا البدن المادي.

وبعد إثبات أصالة النفس، لا بد من التعرف على خصائص النفس وصفاتها، وذلك لأجل أن نشخص الكمال الحقيقي للإنسان ونبين

السعادة الحقيقية للنفس بشكل صحيح. ولذلك سنقوم في تتمة هذا الدرس ببيان خصائص النفس أو طبيعتها[1]، أي المعارف، والميول والقوى المزروعة في طبيعة الإنسان.

أصالة النفس

كما قلنا سابقًا، إذا عرفنا أن للإنسان بعدين اثنين، مادي ومجرد، وعرفنا أنهما مرتبطان ببعضهما بعضًا، فإن ذلك سيؤدي إلى طرح السؤال التالي: أي البعدين في الإنسان هو الأصيل؟ ولكن قبل الجواب عن هذا السؤال لا بد من تحديد معنى (الأصيل) أولًا.

معنى الأصالة هنا هو: الصفة الأصلية للإنسان، وبعبارة أخرى هو ملاك إنسانية الإنسان. وبالالتفات إلى أن للإنسان بعدين اثنين، يصير معنى السؤال السابق هو: هل نفس الإنسان وحدها هي التي تشكل حقيقة الإنسان وإنسانيته، أم البدن فقط، أم كلاهما؟

في البداية سنقوم بإثبات أصالة النفس، وذلك من خلال الدليل العقلي، وبتبع ذلك يثبت بطلان القول بأصالة البدن وحده، والقول بأصالة المركب منهما[2].

---

(١) في أدبيات النصوص الإسلامية وكلمات علماء الدين يعبر عن اصطلاح الطبيعة بلفظ الفطرة. وأصل اشتقاق كلمة الفطرة من مادة (فطر) ومعنى هذه المادة في اللغة هو الانشطار او الانشقاق ولأجل ذلك أمكن استعمالها بمعنى الخلق، فإن الخلق هو إيجاد الشيء وإبداعه من العدم، فاشتمل على صفة الفسخ فهو وجود الشيء بعد كونه معدومًا (حسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، الصفحة ٦٤).

(٢) يقول الأستاذ مطهري حول أهمية أصالة النفس: إن نصف معارفنا الإسلامية الثابتة عندنا

أحد الأدلة التي تذكر لإثبات أصالة النفس هو عدم قبولها للتغير، بخلاف البدن الذي يقبل التغير. إذا لاحظنا أن كل أجزاء البدن في تغير دائم وأن النفس باقية على حالها من دون تغير، من الطفولة إلى آخر العمر (كما أوضحنا ذلك وأثبتناه في الدرس الثاني) نستنتج أن الذي يعبر عن حقيقة الإنسان هي النفس. وتوضيح هذا الدليل بالشكل التالي:

لو حصل التغير لشيء ما فإنه لا يمكن القول بوجود الوحدة بين الحالة السابقة على التغير والحالة اللاحقة له، إلا إذا وجدنا شيئًا لم يطرأ عليه التغير، وإذا وجدنا هذا الشيء فسيكون هو ملاك الوحدة بين الشيئين السابق واللاحق، لا الشيء المتغير. وإذا لم نجد شيئًا ثابتًا لا يطرأ عليه التغير فإن الوحدة المدعاة في المقام تكون وحدة اعتبارية ومسامحية، وليست حقيقية. فإن أجزاء السيارة أو البناء لو تغيرت كلها بكاملها، بحيث لم يبق أي جزء مشترك بين القديم والجديد فإن هذه السيارة أو هذا البناء سيكونان غير السابقين، مهما كان الشبه بين القديم والحديث كبيرًا، سواء من جهة اللون أو الحجم أو الشكل. أما لو بقي شيء ما ثابتًا فإنه حتى مع تغير الخصوصيات الأخرى نستطيع أن نقول إن هذه الخصوصيات الجديدة هي خصوصيات ذلك الموجود السابق، وذلك بسبب وجود شيء ثابت

بشكل لايقبل الإنكار قائمة على مبدأ أصالة الروح واستقلالها عن البدن وبقائها بعد الموت، فهي كالإنسانية من هذه الجهة إذ إن الإنسانية والقيم الإنسانية الواقعية مبتنية على تلك المبادئ، فبدونها تصير كل هذه الأمور وهمًا محضًا (مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٢، الصفحة ٥٠٦).

لم يتغير. فمثلًا لو تغير لون الراية فإننا نقول إن لون تلك الراية قد تغيّر، فإن الذي يشكل حقيقة الراية هو نفس الراية لا لونها، ولذلك يكون لون الراية في كلتا الحالتين (قبل التغير وبعده) منسوبًا إلى الراية الباقية الثابتة. وعليه فلو لم يكن الإنسان إلا عبارة عن هذا البدن المادي، الذي تتغير فيه كل الخلايا المادية، للزم أن لا يكون هذا الإنسان الجديد عين القديم. ومن جهة أخرى، ندرك بعلمنا الحضوري أن وحدتنا محفوظة دائمًا حتى مع وجود كل هذه التغيرات. وعليه، فملاك هذه الوحدة هو أمر حقيقي لا تسامحي، وهو أيضًا ذلك الشيء الذي نسميه (الأنا). ونحن قد ذكرنا في الدرس الثاني أن الشيء الثابت في الإنسان هو النفس المجردة. إذًا ما يؤلّف حقيقة وجودنا هو تلك النفس المجردة، وإنما نسمي البدن بالـ(الأنا) بتبع تسمية النفس بها.

وبعبارة أخرى: إن التغير الدائم في البدن هو علامة على عدم أصالة البدن، وعلى أن البدن ليس هو المقوّم للحقيقة الإنسانية؛ لأن حقيقة الإنسان لو كانت بهذا البدن المتغير[1] فإننا نطرح السؤال التالي: أي بدن هو الذي يقوّم حقيقة الإنسان؟ ذاك البدن الذي زال واختفى أم الأبدان اللاحقة؟ كيف يمكن اعتبار البدن معبّرًا عن حقيقة الإنسان، مع أنه في حال فناء دائم؟ إن نفس قبول أجزاء البدن للتغير ونفس تبدل الخلايا السابقة باللاحقة يدلنا على أن البدن غير أصيل.

---

(١) كما يعبر العلماء التجريبيون، حيث يقولون إن خلايا بدن الإنسان تتغير كلها خلال ٧ سنوات بشكل تدريجي.

وعلى هذا الأساس، وانطلاقًا من أن النفس لا تتغير، نستنتج أن الذي يقوّم حقيقة الإنسان هو نفسه الثابتة، لا بدنه.

إن الدليل المتقدم، يثبت الأصالة للنفس، وينفي أيضًا الأصالة عن البدن وحده وعن المركب من كليهما؛ لأنه لو كان البدن أصيلًا أو كان البدن مشتركًا فيما هو الأصيل، فإن هذا يؤدي إلى فناء الإنسان وزواله بمجرد حدوث أي تغير في هذا البدن، فلن تبقى أية وحدة بين الحالة السابقة على التغير والحالة اللاحقة، لأنه دائمًا سنسأل: أي بدن ذاك الذي يشترك مع النفس لكي يشكل حقيقة الإنسان؟ وبحسب التعبير المعروف: «الكل ينتفي بانتفاء جزئه».

لمزيد من الاطلاع:

يثبت السيد الطباطبائي أصالة النفس عند الإنسان من خلال الاستناد إلى التغيرات الحاصلة في البدن. وبيان دليله هو التالي: «وهي التي يخبر عنها الإنسان بقوله: «أنا» وهي التي بها تتحقق للإنسان إنسانيته، وهي التي تدرك وتريد وتفعل الأفعال الإنسانية بواسطة البدن بما له من القوى والأعضاء المادية، وليس للبدن إلا أنه آلة وأداة تعمل بها النفس أعمالها المادية.

ولمكان الاتحاد الذي بينها وبين البدن يسمى باسمها البدن وإلا فأسماء الأشخاص في الحقيقة لنفوسهم لا لأبدانهم، وناهيك في ذلك التغير المستمر الذي يعرض للبدن مدة الحياة، والتبدل الطبيعي الذي يطرأ عليه حينًا

بعد حين حتى ربما تبدل البدن بجميع أجزائه إلى أجزاء أخَر تتركب بدنًا آخر فلو كان زيد هو البدن الذي ولدته أمه يوم ولدته والاسم له لكان غيره وهو ذو سبعين وثمانين قطعًا والاسم لغيره حتمًا، ولم يشَب ولم يعاقَب الإنسان وهو شائب على ما عمله وهو شاب لأن الطاعة والمعصية لغيره. فهذه وأمثالها شواهد قطعية على أن إنسانية الإنسان بنفسه دون بدنه، والأسماء للنفوس لا للأبدان يدركها الإنسان ويعرفها إجمالًا وإن كان ربما أنكرها»[1].

طبيعة النفس

في الاصطلاح يراد من الطبيعة (الفطرة) نوع خلقة الإنسان، وبعبارة أخرى، هي عنديات الإنسان التي لم يختر أن تكون عنده[2].

وبما أن الفطرة قابلة للإدراك بواسطة العلم الحضوري، فإثباتها عند كل إنسان يكون من خلال تنبيهه وإرجاعه إلى علمه الحضوري. فكل إنسان إذا رجع إلى وجدانه يستطيع أن يحاكم وجود هذه المعارف،

---

(١) السيد محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ١٠، الصفحة ١١٨.

(٢) بملاحظة هذا التعريف للطبيعة البشرية، فإن الحقائق التي يمكن اعتبارها طبيعية للإنسان هي فقط تلك المزروعة في خلقته، بخلاف الأمور الاكتسابية، مثل معرفة الأمور التجريبية، الإحساس بالجوع، الإحساس بالتعب و... فإن هذه الأمور تحصل للإنسان بالتدريج، ومن خلال مواجهة الإنسان للأسباب الخارجية أو بسبب الجهد الاختياري، فهي ليست موجودة في أصل خلقتنا.

والميول، والقوى. نعم عندنا الكثير من الشهادات الحاصلة من مراجعة الآخرين بحيث نطمئن باشتراك سائر الناس في هذه الخصائص[1].

وليس مرادنا من حيازة الإنسان لهذه الخصائص أن ننفيها عن المخلوقات الأخـرى، كالملائكة والحيوانات. فيمكن أن تكون هذه الخاصية موجودة عند الإنسان وغير موجودة عند غيره من المخلوقات، أو أن هذه الخاصية موجودة عند الإنسان في مرتبتها العليا (بالفعل أو بالقوة) ولكنها موجودة في المخلوقات الحية بدرجة أضعف. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن عقل الإنسان لا يحيط بكل الموجودات في هذا العالم، ولا بكامل خصوصياتها، وإذا لاحظنا أيضًا أن تجارب الإنسان في هذ المجال غير كافية نستطيع أن نقول إنه لا يمكن لهذا الإنسان أن يحاكم ثبوت أو نفي صفة من الصفات لمخلوق ما، سواء اعتمد المنهج العقلي أو التجربة. نعم ينبغي الإشارة إلى أن التعرف على حقيقة الإنسان الوجودية، بل كل الأبحاث التي ستأتي معنا، لا تتوقف على معرفة خصائص المخلوقات الأخرى، لأن معرفة حقيقة الإنسان (ومن دون معرفة حقيقة المخلوقات الأخرى) كافية للوصول إلى الفهم الصحيح للغاية والهدف من خلقة الإنسان، ولكل النتائج الدينية المترتبة عليها.

---

(١) استعملت كلمة الفطرة في عدة آيات من القرآن الكريم مع ملاحظة معناها اللغوي (على سبيل المثال فقط، انظر: سورة **الروم**، الآية ٣٠؛ **سورة الأنبياء**، الآية ٥٦؛ سورة **الأنعام**، الآية ١٤؛ **سورة الانفطار**، الآية ١؛ سورة **المزمل**، الآية ١٨).

أبعاد طبيعة النفس

بتصنيف كلي للنفس يتبين لنا أن لها ثلاثة أبعاد طبيعية: المعرفة، القدرة، الميول. وعليه فإننا سنتصدى لتبيين هذه المفاهيم الثلاثة وبعض مصاديقها.

١. البعد المعرفي

نجد أن بعض المعارف مزروعة في أصل كل إنسان، وميزة هذه المعارف أنها حضورية، ولا تكون حصولية لأن المعرفة الحصولية إنما تحصل للإنسان بمساعدة الأدوات والقوى الإدراكية[1].

وبالالتفات إلى ما ذكرناه، نقول إن معرفة الإنسان بنفسه هي من ضمن المعارف الطبيعية، لأنها إحدى المعارف الحضورية الموجودة في أصل طبيعة الإنسان. والدليل على ذلك أنه في معرفة الإنسان الحضورية يكون العالم والمعلوم فيها واحدًا، ولا وجود لشيئين، لأنه في حالة العلم الحضوري نكون نحن نفس العالم والمعلوم. وعليه، فلا معنى للقول إن هذه المعرفة لم تكن موجودة في خلقة الإنسان.

(١) ليس من الضروري أن تكون كل معرفة حضورية معرفة فطرية أيضًا، فإن بعض هذه المعارف تحصل للإنسان نتيجة ظروف خاصة. فعلى سبيل المثال، يعتبر العلم ببعض الحالات النفسانية والشعورية من قبيل المحبة، البغض، الجوع، التعب، وغيرها... من العلوم الحضورية، ومع ذلك لا يمكن اعتبارها فطرية، لأن هذه المعارف لم تكن موجودة أثناء خلقة الإنسان.



وهكذا معرفة الله هي معرفة طبيعية وفطرية. وفطرية المعرفة الحضورية لله بسبب أنها مزروعة في أصل خلقة الإنسان؛ فبحسب نتائج الأبحاث الفلسفية حول معرفة الله، يعتبر الإنسان عين الربط بالله تعالى، وليس وجوده إلا فعل الإيجاد الذي فعله الله. وبالتالي، الإنسان هو عين الربط بالله وعين الفقر للعلة الموجدة (الله تعالى). ومن جهة أخرى ندرك هذا الارتباط بالعلم الحضوري؛ وذلك لأن الوجود الربطي ليس له أي نحو من الاستقلال، وعلى أساس نظرية (الوجود الرابط للمعلول)، لا يكون للمعلول حقيقة وواقعية إلا الربط بعلته الموجِدة، ولذلك أمكننا أن ندرك هذا الربط بعلمنا الحضوري. وعليه فإدراك هذا الربط لا معنى له إلا إدراك طرف الربط، وهو الله تعالى. وبما أن هذا الربط هو عين وجود الإنسان، فإنه ليس شيئًا يعرض على الإنسان. وبعبارة أخرى: بما أن الربط في الوجود لا يقبل الانفكاك عن الوجود، فإنه لا يمكن فك ارتباط الإنسان بالله، فتكون معرفة الإنسان الحضورية بالله موجودة في صميم الخلقة الإنسانية.

لمزيد من المعرفة:

المعرفة الشهودية بالله تعالى

خلق الله الإنسان بكيفية خاصة بحيث إن الارتباط الوجودي بالله تعالى يكون موجودًا في قلبه، فلو ارتبط القلب بالصالحات وتوجه إلى أعماق نفسه فإنه سيجد الارتباط الوجودي بالله تعالى. نعم، التعلق بالأمور المادية يمنع من إدراك هذه المعرفة ومن الظفر بها، بمعنى أنه لو

التفت الإنسان إلى الحجب المادية وتعلق بالأمور الدنيوية فإنه من الممكن أن يغفل عن هذا الارتباط، ولكن تبقى هذه المعرفة موجودة في أصل الإنسان، إما بصورة نصف واعية أو بصورة غير واعية. فلو حلنا بين أنفسنا وبين هذا الأنس المادي بالظواهر المادية، أو أن ظرفًا قاهرًا[1] حال بيننا وبين ذلك، ففي ذلك الحين سندرك هذا الارتباط في عمق قلوبنا، فهذا الارتباط موجود، ولكن الإنسان في أغلب الأحيان لا يلتفت إليه.

٢. بُعد الميل

يُعتبر الميل الباطني للكمال من الأبعاد الأخرى للطبيعة البشرية، وكل إنسان يدرك هذا الميل بعلمه الحضوري. ولا ينحصر هذا الميل بنوع خاص من الكمال، ولذلك يمكن القول إن الإنسان مفطور على الميل اللامحدود إلى الكمال. ولأجل الوصول إلى الكمال، يبقى الإنسان في

---

(١) في بعض الأحيان، كان المعصومون يرجعون الناس إلى فطرتهم وعلمهم الحضوري. جاء في رواية أن رجلًا قال للإمام الصادق: يا ابن رسول الله، دلني على الله ما هو، فقد أكثر علي المجادلون وحيروني (أوجدوا الشك بالله تعالى في قلبي)، فسأله الإمام: يا عبد الله هل ركبت سفينة قط؟ قال: نعم، قال: فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك؟ قال: نعم، قال: فهل تعلق قلبك هنالك أن شيئًا من الأشياء قادر على أن يخلصك من ورطتك؟ قال: نعم (فكأن السائل التفت حينها أن قلبه في ذاك الموقف كان متعلقًا بشيء، فكأنه كان يراه)، قال الإمام: فذلك الشيء هو الله القادر... (انظر: محمد بن علي بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، **التوحيد**، الصفحة ٢٣١).



حالة حركة دائمة. ونحن إذا رجعنا إلى أنفسنا نجد أن ميلنا الباطني متجه دائمًا نحو الكمال.

في الحقيقة، يعتبر الميل إلى الكمال ذاتيًا لكل موجود ذي شعور، وإذا ما أدرك كل موجود الكمالَ في شيء من الأشياء، فإنه سيميل إليه. أما الإنسان وبسبب امتلاكه للقوة العاقلة فإنه كلما واجه كمالًا ما، فإنه يتصوره بنحو كلي ومطلق. ولذا، لا حدّ لميله نحو الكمال، وكل ما يُشخّص بأنه كمال فإنه سيطلبه بنحو لا محدود.

يقول الإمام الخميني في شرح حديث (جنود العقل والجهل): «لا بد من معرفة أن عشق الكمال المطلق ولوازمه - يعني عشق العلم المطلق والقدرة المطلقة والحياة المطلقة والإرادة المطلقة وسائر صفات الجمال والجلال - موجود في فطرة كل أبناء البشر، ولا يوجد أي جماعة تختلف عن جماعة أخرى في أصل وجود هذا الأمر الفطري عندهم، وإن كانوا يختلفون في درجات هذا العشق ومراتبه»[1].

نعم، لا بد من الالتفات إلى أن ميل الإنسان للكمال ليس بمعنى أن البشر جميعًا سيتفقون في تشخيص مصداق الكمال وسيسعون نحو كمال محدد. بل المراد من السعي للكمال هو وجود الميل الداخلي لأصل الكمال، وهذا يبقى محفوظًا حتى لو اشتبه الإنسان في تشخيص مصداق الكمال. والشاهد على هذه الدعوى أن كل إنسان

(١) السيد روح الله الموسوي الخميني، **شرح حديث جنود عقل وجهل**، الصفحة ٨٠؛ انظر: السيد روح الله الموسوي الخميني، **اربعين حديث**، الصفحة ١٨٢.



عندما يصل إلى مقصوده، سواء أكان المقصود ماديًا أم معنويًا، - مع تسليم الإنسان أن هذا الشيء لا زال كمالًا - لا يكتفي بهذا الكمال، ويسعى للوصول إلى كمال أعلى. ولذلك نستطيع أن ندعي وبضرس قاطع أن الناس، حتى الغارقين في الشهوات، يبحثون عن الكمال والخير المطلق. نعم، هم يعتقدون أن الكمال المطلق هو في اللذائذ الدنيوية، ولكنهم عندما يصلون إلى مطلوبهم من الكمال، سيحددون هدفًا أعلى لأجل الوصول إليه.

وكثير من هذه الاشتباهات في تشخيص مصداق الكمال المطلوب إنما نشأت من الجهل والحجب الحاصلة من المعصية والظلم وعدم الالتفات إلى قوانين العقل وإرشـادات قادة الدين. ولذلك نرى أن الإنسان وحتى آخر يوم من عمره، يبقى ساعيًا وراء آلاف الأشياء التي يتخيل أنها مصداق حقيقي للكمال، فترى أولئك الذين يسعون خلف المناصب والثروات، كلما وصلوا إلى مرادهم طلبوا المرتبة الأعلى من القدرة ومقدارًا أكبر من الثروة.

وإذا علمنا أن الإنسان يميل إلى طلب الكمال غير المحدود، كان معنى ذلك أنه يميل إلى الله تعالى. وبعبارة أخرى، يوجد عند الإنسان ميل إلى الكمال اللامحدود، وهذا الكمال اللامتناهي هو وجود الله تعالى[١]. وهذا الميل شامل للبحث عن الله وشامل أيضا للميل نحو عبادة الله. والمراد من الميل إلى البحث عن الله أن الإنسان وبحسب

---

(١) إذا ضممنا هذه المقدمة أن «اللامتناهي لا يمكن أن يتعدد»، يتضح أن الميل إلى الكمال اللامتناهي هو ميل إلى التوحيد أيضًا.

أصل خلقته يميل إلى الله تعالى، بمعنى أن قلبه ينجذب إلى الله، بحيث يدفع هذا الميل الإنسان للبحث عن الله. والمراد من الميل إلى عبادة الله هو أن الإنسان عنده ميل لأن يخضع لله تعالى. فيوجد في الإنسان ميل لا يُشْبَع إلا بعبادة الله.

تأمَّل: نحن نقول إن فطرة التوحيد موجودة عند كل البشر، ولكن في الوقت نفسه نرى أن البعض يُنكر وجود الله تعالى. كيف يمكن التوفيق بين الأمرين؟

يُعلم مما تقدم أن الميل إلى الحقيقة هو أحد مصاديق الميل إلى الكمال، بمعنى الميل إلى الكشف عن الواقع كما هو (إدراك حقائق الأشياء). إذًا، فالإنسان يريد التعرف على كل الوجود، على ما هو عليه واقعًا. وكل إنسان يستطيع أن يدرك بالعلم الحضوري ذلك الميل إلى معرفة الحقيقة، إذ إن الإنسان في سعي دائم لمعرفة الحقيقة. والسعي إلى رفع الجهل هو من حاجات الإنسان، وهو ما يقتضيه طلبه للكمال، ولذلك نرى الإنسان يسعى دائمًا لتحصيل المعرفة وللبحث عن الحقيقة. نعم، وكما قلنا سابقًا في مسألة فطرية طلب الكمال نقول هنا أيضًا إنه ربما يخطئ في تحديد مصداق الحقيقة، أو يعتمد على أدوات ومعايير خاطئة لأجل كشف الحقيقة، أو أن ميوله الأخرى تطغى على ميله تجاه معرفة الحقيقة، ولكن هذا كله لا ينفي أنه يوجد عند الإنسان ميل إلى البحث عن الحقيقة.

كما يعتبر الميل إلى الجمال أحد مصاديق طلب الكمال. فالجمال هو نوع من الكمال، وإذا طلب الإنسان الجمال فهذا بسبب طلبه للكمال. فالناس عندهم ميل للجمال وعندهم ميل لإنتاجه، ويعتبرون ذلك فنًا. وهذا الميل موجود في أصل الإنسان، ولا نجد أحدا لا يشعر بهذا الميل. فالإنسان، حتى بشكل غير ظاهر، يسعى بما أمكنه أن يظهر نفسه أنه هو الأجمل. «الإنسان يحب جمال الطبيعة. فإذا رأى ماء نقيًا صافيًا، أو بركة سباحة، أو بحرًا، نراه يستمتع بالنظر إليها. يستمتع بالمناظر الطبيعية الخلابة، بمنظر السماء، الأفق، الجبال، يستمتع بكل هذه المناظر. فهو يراها كلها جميلة، ويستمتع ويلتذ بالنظر إليها»[1].

٣. بُعد القدرة

بعض القوى الموجودة عند الإنسان هي قوى فطرية، وكل شخص يستطيع أن يدرك القوى في نفسه بواسطة العلم الحضوري. وفيما يلي نتعرض لأهم القوى المودعة في أصل خلقة الإنسان:

١. قوة العقل

العقل هو قوة إدراكية ومعرفية خاصة، فهي تضع المعارف المختلفة والمتنوعة في خدمة الإنسان. فالعقل عبارة عن قوة إدراكية، إما تعمل بشكل مستقل وإما بالاستعانة بطرق المعرفة الأخرى، وتقوم بتزويد

---

(١) مرتضى مطهري، **فطرت**، الصفحتان ٨٠ - ٨١.

الإنسان بالوظائف المعرفية المختلفة. وهذه الوظائف بشكل عام موجودة في المَجال النظري للعلم (إدراك الموجودات والمعدومات) وفي المجال العملي (إدراك ما ينبغي وما لا ينبغي).

وبالاستعانة بهذه القوة يستطيع الإنسان أن يبحث عن الطرق المختلفة لتأمين متطلباته الخاصة، وأن يسعى لأجل تأمين المأكل والملبس والمسكن، وأن يحل المسائل العلمية والرياضية المستعصية، وأن يتأمل في سلوكياته وسلوكيات الآخرين، وبتقييم الأفعال وتقسيمها بين النافع والضارّ يستطيع أن يختار العمل الأفضل له من بين مجموعة الأفعال المتاحة له.

٢. القدرة على الاختيار الواعي

إحدى قوى الإنسان المهمة هي قدرته على الاختيار الواعي. يمتلك الإنسان هذه الخاصية التكوينية، فهو يستطيع وبشكل واع وبميل باطني أن يقرر ما يريد. ولكن ما هو المراد من الاختيار هنا؟ وما هو الدليل على كون الإنسان مختارًا؟ وما هو الأثر الذي تتركه العوامل الخارجية على أفعال الإنسان؟

معاني الاختيار الإنساني

للاختيار عدة معان، هي:

تأثير إرادة الفاعل في الفعل: وبهذا المعنى، يستطيع الفاعل أن يقدم على الفعل الذي يريده من دون أن يحول بينه وبين تحقق ذلك

الفعل مانع. وهذا المعنى من الاختيار يقابل الجبر المحض (الجبر الفلسفي)، بمعنى تحقق الفعل في الخارج من دون أي تأثير لإرادة الفاعل فيه.

الاختيار ضمن الميول المختلفة: وهذا النوع من الاختيار يكون في الموارد التي يكون عندنا ميلان متقابلان على الأقل، ويكون الفاعل فيها قادرًا على ترجيح أحدهما على الآخر في مقام العمل. وهذا المعنى من الاختيار ليس من الضروري أن يقابل الجبر، بدليل أن الفاعل قد يكون عنده ميل واحد لعمل ما، وقد أقدم على هذا العمل باختياره، ففي هذه الحالة لا يكون هذا الفاعل مختارًا بالمعنى الثاني، ولكنه أيضًا ليس مجبورًا على الفعل.

تأثير إرادة الفاعل في الفعل، من دون ضغط العوامل الخارجية: ومرادنا من الاختيار هنا كون إرادة الفاعل هي المؤثرة في الإقدام على العمل، ولكن بشرط أن لا يكون إنجاز هذا العمل تحت ضغط الأسباب والعوامل الخارجية أو تحت ضغط يمارسه شخص ما. وبعبارة أخرى، هذا المعنى من الاختيار يقابل الإكراه والاضطرار. مثلًا لو أن شخصًا باع منزله من دون أن يمارس عليه أحد أي ضغط، فنقول هنا إن هذا الإنسان مختار بالمعنى الثالث. أما لو أن شخصًا هدده ومارس الضغط عليه ليبيع منزله، فباعه، فالعرف يرى أن هذا الإنسان مجبور، بمعنى أنه مكره، أو أن شخصًا باع منزله بسبب الحاجة الشديدة للمال، وفي هذه الحالة أيضًا يقول العرف إن هذا الإنسان مجبور، بمعنى أنه مضطر للفعل. نعم، من الواضح أن الاضطرار والإكراه غير

مستلزمين للجبر الفلسفي، بل إن المضطر والمكره كلاهما مختاران بحسب المعنيين الأولين للاختيار، لأنه يستطيع أن يقدم على كلا الفعلين المتقابلين باختياره، حتى لو افترضنا أن خياره سيقع على الخيار الثاني فيما لو انتفت الضغوط الخارجية. كما لو أن الشخص السابق لم يتعرض للتهديد، أو لم تكن حاجته للمال شديدة، ففي هذه الحالة لن يقدم على بيع البيت، بل سيختار عملًا آخر. أما في مفروض مسألتنا فإن الفاعل سيقدم على الفعل الأول باختياره، لأنه في مثالنا، هو يريد أن يمنع من تحقيق التهديد الذي يضر بنفسه أو يريد أن يرفع المشكلة المادية التي يعاني منها، فلأجل ذلك يقدم على بيع بيته. كذلك الأمر عندما يقدم شخص ظالم على تهديد شخص بالقتل إذا لم يعمل جاسوسًا لمصلحته، فإن هذا الإنسان المهدد يستطيع أن يقدر المصلحة ويفكر، ويخلص إلى نتيجة وهي: إما أن يتعامل مع ذاك الظالم ويصير جاسوسًا له ويحفظ حياته في هذه الحالة، وإما أن يرفض العمل معه وفي هذه الحالة يخسر حياته. ونقول هنا إن هذا الشخص مكره بسبب الضغوطات الخارجية، لكنه يمتلك القدرة على اختيار أحد الخيارات التي أمامه.

وإذا لاحظنا ما تقدم معنا نستطيع أن نجيب عن السؤال الأول - ما هو المراد من الاختيار - الذي طرحناه بالقول: نحن نمتلك الاختيار بالمعنيين الأولين، وهما تأثير إرادة الفاعل في الفعل، والاختيار الواعي لشيء من بين الأمور المختلفة، بمعنى أنه في خضم وجود الميول المختلفة يستطيع الإنسان أن يختار فعلًا مشخصًا بنحو واع. والمراد من كون الاختيار واعيًا هو:

أولًا: أن يكون في قبال الإنسان مجموعة من الميول المختلفة، ويكون الإنسان قادرًا على اختيار أحد الأفعال بعد أن يأخذ بعين الاعتبار المصلحة أو الضرر الموجود في كل واحد من خياراته، وأن يكون عارفًا بالغاية النهائية للفعل.

وثانيًا: أن يكون قادرًا على تحليل الخيار الذي أقدم عليه والتأمل في هذا الخيار، فيتعرف على كيفية حصول الاختيار منه لهذا الفعل، ليكرره في المرة القادمة أو يجتنبه.

وعلى هذا الأساس، يكون مفهوم الاختيار هنا شاملًا للأفعال التي يقدم عليها الإنسان مكرهًا أو مضطرًا؛ لأنه في هذه الحالة يستطيع الإنسان أن يختار الفعل الذي يخالف ما هو مضطر إليه أو مكره عليه. إذًا، المراد من الاختيار هو تأثير إرادة الفاعل في الفعل واختيار الفاعل وانتقاؤه، فيكون الكلام شاملًا للحالات العادية وللحالات التي يكون فيها الإنسان مكرهًا أو مضطرًّا.

الدليل على اختيار الإنسان

ما هو الدليل على اختيار الإنسان؟ في الجواب على هذا السؤال نقول: إننا نعرف الاختيار بواسطة علمنا الحضوري. يجد الإنسان بواسطة علمه الحضوري أن أفعاله تصدر منه على نحو الاختيار ولا أقل في بعض الموارد، ففي مورد وجود الميول المتخالفة يستطيع الإنسان اختيار أحدها. وإذا علمنا أن العلم الحضوري لا يقبل الخطأ نعلم أن الإنسان مختار. وبالإضافة إلى علمنا الحضوري بأننا مختارون توجد

شواهد كثيرة على اختيارية الإنسان أيضًا. فمثلًا توبيخ الآخرين وذمهم، يدل على أننا نحن نرى الآخرين مختارين، وإلا لم يكن ثمة مبرر للذم والتوبيخ. فهل يعقل أن نصب اللوم على إنسان أقدم على فعل مجبورًا دون أي اختيار منه؟ كما أن الشعور بالأسف والأسى على فعل ما والتوبة عن الفعل وطلب الغفران كلها شواهد على وجود الاختيار عند الإنسان. فلو كنا نرى أنفسنا غير مختارين، فما معنى أن نظهر الأسى والتوبة بسبب ما اقترفنا؟ وعليه، تكون هذه الحالات النفسية كاشفة عن وجود الاختيار عند الإنسان.

وهناك شاهد آخر على أن الإنسان مختار كتقديم النصيحة والسعي لأجل توجيه الآخرين وإرشادهم. فلو كنا نعتقد بالجبر، فإنه لن يكون ثمة معنى لتقديم النصيحة والتوجيهات للآخرين. فإن مسألة النصح والتوجيه تبتني في رتبة سابقة على القناعة بأن الآخرين يستطيعون أن يختاروا الشيء الذي أوصيناهم به دون بقية الخيارات الأخرى.

تأثير العوامل الخارجية في اختيار الإنسان

إحدى المسائل المهمة في مبحث الاختيار هي: الأثر ومقدار تأثير العوامل الخارجة وغير المرتبطة بإرادة الإنسان على أفعاله. فبسبب وجود العديد من العوامل التي تؤثر في اختيار الإنسان، توهم بعضٌ أن هذه العوامل تتنافى مع مبدأ الاختيار الإنساني، وأن هذه العوامل تأخذ محل الاختيار بشكل كامل بحيث لا يبقى للإنسان أي دور. كما أن صفات الله وأفعاله (كالتوحيد الأفعالي، العلم الإلهي، القضاء

والقدر) ولّدت شبهات عند بعض آخر بأن الله خلق الإنسان مجبورًا مسلوب الاختيار. وقد أجيب عن هذه الشبهات في الأبحاث التي تعرضت لمعرفة الله. وفي هذا القسم سنقوم فقط بالتعرض للشبهات التي جعلت الناس يعتقدون بالجبر بسبب العوامل الاجتماعية المحيطة. ومفاد هذه الشبهات أن اعتقادهم بالجبر ناشئ من أنهم يرون أن العوامل الطبيعية والتاريخية والاجتماعية تمنع الإنسان من الاختيار. ونحن سنقسم هذه الشبهات إلى ثلاثة أقسام:

الشبهات المبتنية على أساس الجبر الطبيعي: بعض الناس يعتقدون بالجبر الطبيعي ويقولون إن فعل الإنسان معلول لقوانين الطبيعة؛ لأن أفعال الإنسان تنشأ من مبادئ إدراكية خاصة، وجذور هذه المبادئ موجودة في الأمور الطبيعية. فمثلًا، النظر هو نتيجة تحقق الشرائط الطبيعية للرؤية في الخارج. كذلك الأمر في ميول الإنسان فهي متأثرة بالغرائز، التي بدورها نشأت من العوامل الطبيعية مثل خصائص الجسد أو الخصائص الجينية.

الشبهات المبتنية على أساس الجبر التاريخي: فللتاريخ قوانينه الخاصة، والإنسان عندما يختار، يكون متأثرًا بالمسار الجبري للتاريخ. فمثلًا يقولون في يومنا هذا يعيش الإنسان في عصر السيارات أو المواصلات أو الفضاء المجازي، وهذا يرجع إلى الجبر التاريخي، وفي ظل هذه الظروف لا يمكن لنا أن نعيش حياة أخرى، كما أنه لا يمكننا أن نواجه هذه الشرائط.

الشبهات المبتنية على أساس الجبر الاجتماعي: فللمجتمع قوانين لا تقبل التخلف أبدًا، بحيث إن كل أبناء المجتمع سيقومون بعملهم على طبق هذه القوانين، ولا يقدر أحد على مخالفتها. مثلًا الرؤى الثقافية التي يحملها الإنسان الذي يعيش في المجتمع الإسلامي تختلف كثيرًا عن الرؤى التي يحملها شخص آخر يعيش في المجتمع المسيحي. والاختلاف الكبير بين اختيار الناس إنما يرجع إلى الظروف والقواعد الاجتماعية التي يعيشها.

وفي مقام الجواب عن هذه الدعوى يمكن القول: إن أصل إمكان بل وقوع التأثير أي تأثير العوامل الخارجية (الطبيعية، التاريخية، الاجتماعية) على اختيار الإنسان مما لا يقبل الشك، وكثيرًا ما كان الإنسان يتخذ قراره تحت تأثير هذه العوامل، ولا زال. ولكن هذا لا يعني أبدًا أن الإنسان لم يكن يمتلك القدرة على الاختيار؛ لأنه وبالرغم من تأثير كل هذه العوامل، يستطيع أن يقوم بالعمل الذي يخالف هذه الظروف والعوامل. فإن وجود أرضية التأثير لا يمكنه أن يسلب اختيار الإنسان. وشرط اختيارية الإنسان هو إمكان مخالفة الظروف والعوامل الطبيعية، والتاريخية، والاجتماعية. وأدل دليل على إمكان هذا الأمر هو وقوعه. فكلّنا، وفي ظروف مختلفة، نرى أننا نختار ونريد أشياء تخالف الغرائز الطبيعية والاجتماعية. وكثيرًا ما يعمل الإنسان على خلاف المقتضيات الوراثية والجينية والعائلية والتاريخية والاجتماعية. فكم من إنسان نشأ في أسرة سيئة، ولكنه أبعد نفسه عن عوامل الانحراف المسببة لهذا الوضع، وصار إنسانًا ذا مواصفات أخلاقية عالية. والعكس صحيح، فبعض الأشخاص ينشأون في عائلة

ملتزمة أخلاقيًا وفي مجتمع أخلاقي، لكنهم يسقطون في عالم الرذائل ويخالفون بذلك مقتضى الظروف العائلية والوراثية والاجتماعية. كذلك مؤسسو الثورات المختلفة، تجدهم يقفون مقابل الوضع السائد والظروف الزمانية الرائجة. وعليه، فالعوامل التي ذكرت لا تسلب الإنسان اختياره بالمعنى الواقعي للكلمة، حتى لو كنا نرى أن أكثر الناس لا يُعملون اختيارهم، وإنما يعملون على أساس الظروف الطبيعية والتاريخية والاجتماعية لزمانهم.

لمزيد من الاطلاع:

يمكن لنا في هذا المجال أن نذكر قصة إدواردو أنييلي. هو الوريث الشرعي الوحيد للملياردير الإيطالي المشهور، في سن العشرين تعرف على القرآن الكريم، ولشدة تأثره بالقرآن الكريم قرر أن يعتنق الإسلام. وفي أثناء حضوره في مركز إسلامي في نيويورك اعتنق دين الإسلام، وسمى نفسه «هشام عزيز». وبعد سفره إلى إيران صار شيعيًا، وتمكن من لقاء الإمام الخميني. تعرض إدواردو لضغوط مادية هائلة من قبل عائلته، بحيث لم يعد يمتلك نقودًا كافية لإعطائها لسيارة الأجرة. في نوفمبر سنة ٢٠٠٠ وُجد جسد أنييلي على جادّة تورينو - سافانا في شمال إيطاليا، بالقرب من مدينة تورين، وقد كانت علامات القتل واضحة عليه جدًا.

٣. القدرة على تهذيب النفس

بالالتفات إلى قدرة الإنسان على الاختيار، نجد أن الإنسان يستطيع ومن بين الميول الباطنية المختلفة والمتضادة أن يرجح أحدها ويختاره. ونستنتج من وجود هذه القوى أن الإنسان يستطيع أن يحارب رغباته النفسانية المنحطة، وأن يتحرك في طريق الكمال الحقيقي. وبما أن الإنسان يعيش في هذه الحياة الدنيوية فهو يمتلك شهوة مادية، لأن المادة تقتضي ذلك، ولأن حكمة الله أيضًا تقتضي اختبار الإنسان. ولذلك فإن هذه القوة توجِد الموانع أمام تحرك الإنسان نحو الكمال، لكن إذا لاحظنا وجود قدرة الإنسان على الاختيار، فسوف ندرك أنه يستطيع مبارزة هذه الرغبات النفسانية والابتعاد عن عالمها.

وأهم دليل على وجود هذه القوة في الإنسان هو علمنا الحضوري بوجود الإرادة المخالِفة لرغبات النفس المختلفة. فكل منا يتجنب الإقدام على بعض الأعمال، لأجل أن يراعي مصالحه في الحياة، مع أن هذه الأفعال تشتمل على اللذات المحدودة. للمثال فقط، نتجنب تناول الأطعمة غير السالمة حتى لا نبتلى بالأمراض، مع أن في تناول هذه الأطعمة لذة لنا.

لذلك، تهذيب النفس ليس ممكنًا فقط، بل هو متحقق في موارد كثيرة. والحاصل: القدرة على الاختيار مستلزمة لإمكان تهذيب النفس.

خلاصة الدرس

١. كل جواب يطرح على السؤال الذي يقول: «ما هو البعد الأصيل في الإنسان؟»، يؤثر في بيان الملاك الحقيقي في بقاء الإنسان.

٢. إذا علمنا قبول أجزاء البدن للتغير الدائمي، وعلمنا أن النفس ثابتة لم تتغير من الطفولة إلى آخر العمر، أمكننا أن نستنتج أن النفس هي التي تعبّر عن حقيقة الإنسان، ولذلك تُعتبر هي الأصيلة.

٣. المراد من الطبيعة هو تلك الصفات غير الكسبية المزروعة في نفس الإنسان. وكل واحد منا إذا رجع إلى وجدانه أمكنه أن يحاكم وجود المعارف والميول والقدرات الطبيعية.

٤. المراد من البُعد المعرفي هو تلك المعارف الحضورية المزروعة في طبيعة النفس البشرية.

٥. تعتبر معرفة الإنسان الحضورية بنفسه ومعرفته الحضورية بالله من نوع المعارف المزروعة في طبيعة النفس البشرية.

٦. يُعدّ الطلب اللامحدود للكمال بُعدَ الميل الطبيعي عند الإنسان، بمعنى أن ميلًا باطنيًا يدفعنا دائمًا باتجاه الكمال.

٧. وجود الميل إلى معرفة الحقيقة والميل إلى الجمال في أنفسنا إنما يرجع إلى ميلنا لطلب الكمال؛ لأن الأشياء التي هي من قبيل الجمال والحقيقة تكون من مصاديق الكمال.

٨. العقل هو قوة مدركة تساعد الإنسان في إتمام وظائفه المعرفية المختلفة، سواء بنحو مستقل أو بمساعدة بقية القوى.

الأسئلة

- بيّن الدليل العقلي لـ(بقاء النفس) بحيث يثبت لنا أصالة النفس.
- اذكر الأبعاد الطبيعية للنفس ووضحها.
- بيّن المراد من طلب الكمال اللامحدود، والسبب في اختلاف الناس في هذا المجال.
- ما هي وظائف العقل؟
- بيّن معنى اختيار الإنسان، واذكر الدليل عليه، ثم بيّن دائرة هذا الاختيار.
- وضّح مسألة تأثير العوامل الخارجية على أفعال الإنسان الاختيارية.

٩. يمتلك الإنسان جهازًا إدراكيًا مميزًا يسمى العقل، يمكن بواسطته أن يدرك المفاهيم الكلية وأن يستنتج القوانين. كما يمتلك القدرة على صياغة الاستدلال، واختيار الفعل بشكل واعٍ، والقدرة على تهذيب النفس. وتعتبر هذه الأمور قدرات الإنسان الطبيعية.

١٠. المراد من الاختيار في هذا البحث هو تأثير إرادة الفاعل في الفعل وقدرته على اختيار فعل وتحديده من بين الأفعال المختلفة. ويمكننا إثبات الاختيار بواسطة العلم الحضوري.

١١. لا مجال للتشكيك في إمكان ووقوع تأثير العوامل الخارجية. ولكن هذا لا يعني بتاتًا أن نقبل بالجبر الفلسفي؛ لأنه حتى مع وجود هذه الظروف، يبقى الإنسان قادرًا - بواسطة الإرادة التي يمتلكها - على العمل على خلاف ما تفرضه الظروف الطبيعية والتاريخية والاجتماعية.

١٢. من بين الميول الباطنية المختلفة والمتضادة يستطيع الإنسان أن يرجح أحدها على البقية، وأن يُعمل اختياره في المقام، فهو يستطيع أن يقف في مقابل رغباته النفسانية الخسيسة.

مصادر لمزيد من الاطلاع

- جعفر السبحاني، **جبر واختيار**، إعداد: على رباني الكلبايكاني، مؤسسه تحقيقاتى سيد الشهداء، قم، ١٣٦٨، الصفحة ٢٢٧.
- محمد حسين الطباطبائي، **انسان از آغاز تا انجام**، ترجمة وتعليق: صادق آملي لاريجاني، الزهراء، طهران، ١٣٦٩.
- عبد الله جوادي الآملي، **صورت وسيره انسان در قرآن**، اسراء، قم، ١٣٧٨.
- محمد بن شاه مرتضى (الملا محسن) الفيض الكاشاني، **علم اليقين في أصول الدين**، بيدار، قم، ١٤١٨ ق، الصفحة ٣١١.
- محمد حسين زادة، **منابع معرفت**، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، قم، ١٣٨٦، الصفحات ٢٥١ - ٢٧٩.
- محمد تقي الجعفري، **جبر واختيار**، مؤسسه تدوين ونشر آثار علامه جعفرى، طهران، ١٣٧٩، الصفحة ٢١٢.
- محمد تقي مصباح اليزدي، **آموزش عقايد**، شركت چاپ ونشر بين الملل، طهران، ١٣٧٧، الصفحة ١٤٧.
- ________، **انسان شناسى در قرآن**، ترتيب وتقرير: محمود فتح علي، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، قم، ١٣٩٠، الصفحات ١٠٣ - ١٠٥ و١١١ - ١١٦.
- ________، **معارف قرآن** ١ - ٣ (خدا شناسى، كيهان شناسى، انسان شناسى)، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، قم، ١٣٩١، الصفحتان ٣٦ - ٣٧.

- محمود رجبي، **انسان شناسی**، مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۷۹، الصفحة ۱٦۲.
- مرتضی مطهري، **انسان کامل**، صدرا، طهران، ۱۳۸۳.
- ـــــــــــــــ، **فطرت**، صدرا، طهران، ۱۳٦۹، الصفحات ۷٤ و۸۰ - ۸۱.
- ـــــــــــــــ، **مجموعه آثار**، ج ۲، صدرا، طهران، ۱۳٦۸، الصفحة ۲۳۵.

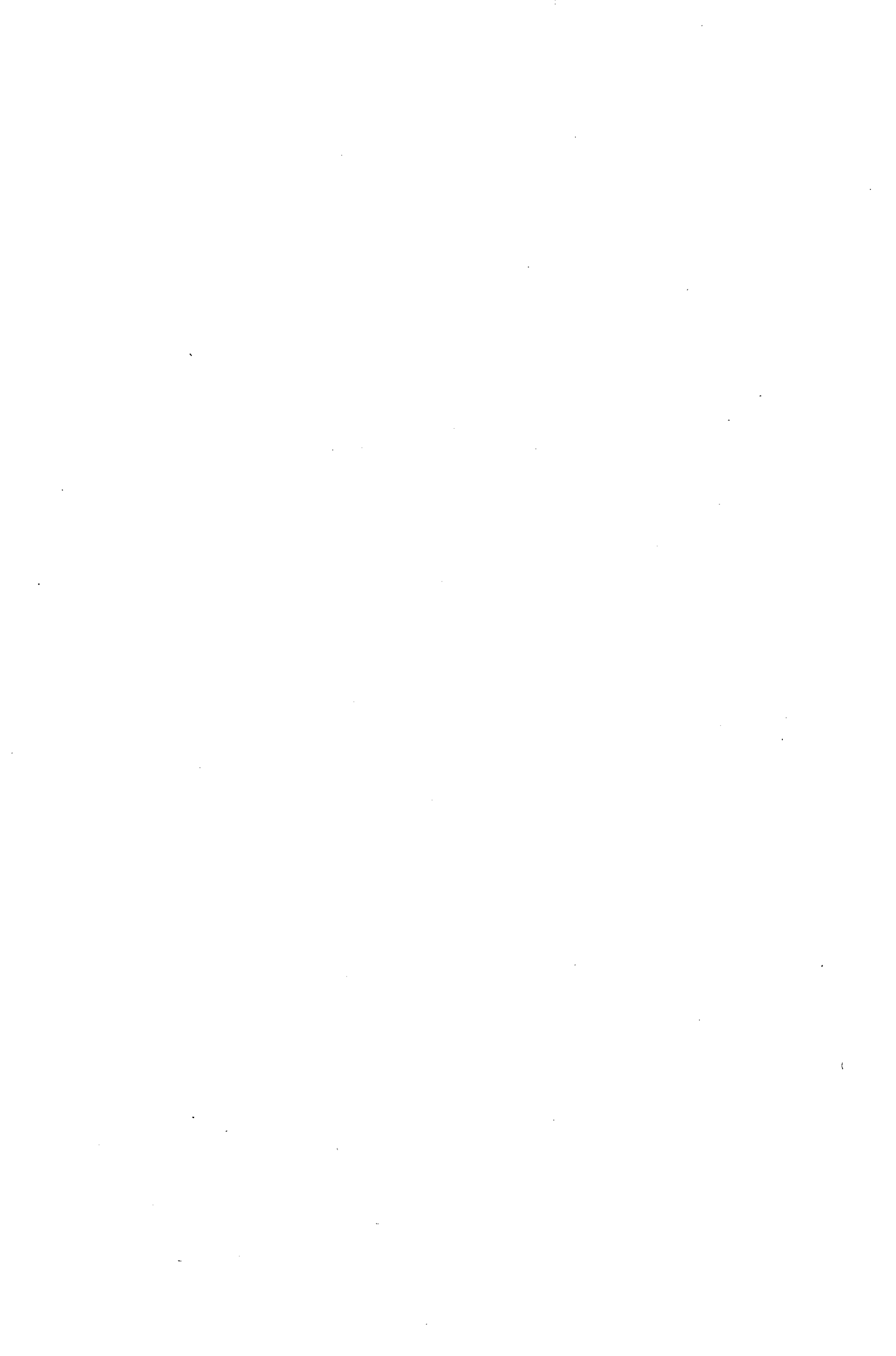


الدرس الرابع:

بقاء النفس

يُتوقّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. أن يكون عارفًا بكل المقدمات النظرية التي يستعان بها على إثبات ضرورة بقاء النفس بعد الموت.
٢. أن يكون قادرًا على إثبات إمكان بقاء النفس.
٣. أن يصير قادرًا على الدفاع عن القول بضرورة بقاء النفس بعد الموت.
٤. أن يمتلك الحافز الذي يسير به نحو التكامل الروحي.



الإمام علي عليه السلام: «فاجعلوا عباد الله اجتهادكم في هذه الدنيا التزودَ من يومها القصير ليوم الآخرة الطويل، فإنها دار عمل، والآخرة دار القرار والجزاء»[1].

(١) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ٨، الصفحة ١٧٤.

أثبتنا في الـدرس الثاني وجـود النفس المجردة عند الإنسان، وفي الدرس الثالث أثبتنا أصالة النفس وبيّنا خصائصها الفطرية. وإذا أخذنا هذا بعين الاعتبار ولاحظنا العلاقة القائمة بين النفس والبدن، والتأثير والتأثر المتبادل بينهما فلا بد أن ينقدح السؤال التالي في أذهاننا: هل تنحصر حياة الإنسان بهذه الحياة الدنيوية، أم يوجد بالإضافة إلى هذه الحياة الدنيا حياة أخرى يحيا فيها الإنسان؟ ولأجل الجواب على هذا السؤال لا بد من معالجة مسألتين:

الأولى، بناء على ما أثبتناه من أصالة النفس يأتي السؤال: هل تعتبر النفس في بقائها مرتبطة بالبدن الدنيوي، أم أن النفس وبعد انتهاء هذه الحياة الدنيوية تستطيع أن تبقى حية بدون هذا البدن؟ وإذا كان أصل وجود النفس وبقائها متعلقًا بهذا البدن الدنيوي، أفلا يمكن أن نتصور نحوًا من أنحاء الحياة يمكن أن يعيشها الإنسان بعد الموت؟

الثانية، البحث في مسألة ضرورة بقاء النفس[1]. ومعالجة هذه المسألة تأتي بعد الجواب عن السؤال التالي: إن كان بقاء النفس ممكنًا بعد الموت فهل نستطيع أن نحكم بضرورة بقائها؟

---

(١) يبتني القول بوجود حياة أخرى للإنسان على مبدأ بقاء النفس بعد الموت، وبعبارة أخرى لا يمكن الاعتقاد بوجود حياة أخرى للنفس إذا كنا نعتقد بانعدام النفس وفنائها بين الحياتين. وهذا الكلام مؤسس على قاعدة (امتناع إعادة المعدوم). ومعنى هذه القاعدة: أن الشيء الذي كان موجودًا ثم صار معدومًا يستحيل أن يوجد هو بعينه من جديد، وليس محل نظر القاعدة للمِثْل، وإنما لعين الموجود القديم. وذلك لأن المستحيل هو إعادة عين ذلك الشيء الذي صار معدومًا، فلا يمكن أن تصير النفس معدومة ثم توجد من جديد. وأحد الأدلة على امتناع إعادة المعدوم هو: لو افترضنا أن معدومًا ما نريد أن نوجده من جديد، بحيث يكون نفس ذلك الموجود الذي كان سابقًا موجودًا، فإن إيجاده سيكون بمعنى إيجاده مرة ثانية. وهنا نسأل: هل إيجاده في المرة الثانية هو عين إيجاده في المرة الأولى؟ من المسلم أن إيجاده في المرة الثانية سيكون حاصلًا في زمان غير زمان الإيجاد الأول، وهذا يعني أنهما إيجادان، لا إيجاد واحد؛ لأنه لو كان الإيجاد الثاني هو عين الإيجاد الأول فلن يكون هناك معنى للإعادة أو سيلزم أنه كلما وجد شيء جديد أن يكون ذلك إعادة للمعدوم، أي أن نعتبر كل إيجاد جديد هو إعادة للوجود. وبما أن الإيجاد الثاني هو غير الإيجاد الأول فإن الوجود الثاني هو غير الوجود الأول، لأنه من المحال أن يكون عندنا إيجادان وفي نفس الوقت يكون عندنا وجود واحد، وسبب ذلك أن الإيجاد هو عين وجود المعلول. ولذلك فإن كان عندنا إيجادان فلا بد أن يكون عندنا وجودان، وإن كان عندنا وجودان، فلا بد أن يكون هناك إيجادان، فلا وحدة بين الموجود الأول والموجود الثاني. وعليه فلن يكون هذا الفرض الذي افترضناه إعادة لعين الموجود الأول، وإنما إيجاد موجود جديد مشابه للموجود الأول. مثلًا لو حركت يدي بشكل أفقي من جهة اليمين إلى جهة اليسار فإن هذا الفعل سيتحقق في زمان خاص، وبعد الانتهاء من هذا الفعل فإنه يصير معدومًا. ثم لو كررت الحركة بيدي مرة أخرى فإن الحركة الثانية ستكون غير الحركة الأولى. وعليه فأنا لم أعِد الحركة السابقة، لأن إعادة المعدوم تعني أن تكون الحركة الثانية عين الحركة الأولى، وليس بمعنى أن تكون تكرارًا للسابقة أو مثلها. وبما أن الحركة الثانية قد وقعت في زمان غير الزمان الذي وقعت فيه الحركة الأولى فإن الحركة الثانية ستكون غير الحركة الأولى (انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٥، الصفحات ٣١٤ - ٣٢٢).

وانطلاقًا من المقدمات الآنفة الذكر، سنستدل في هذا الدرس على إمكان بقاء النفس، ثم سنتصدى لإثبات ضرورة بقائها.

إمكان بقاء النفس بعد الموت

إن لم نتمكن من إثبات إمكان بقاء النفس بعد الموت فلن يبقى مجال للبحث في ضرورة بقاء هذه النفس؛ لأن الفرض أن هذه النفس تبقى بعد انفصالها عن البدن.

قبل التعرض للأدلة التي تثبت إمكان بقاء النفس، تجدر الإشارة إلى هذه النقطة، وهي أن هذه الأدلة التي نذكرها تُثبت إمكان بقاء النفس، لا خلودها؛ إذ إن الذي نريد إثباته هنا هو إمكانية استمرار حياة الإنسان بعد الموت. من خلال التأمل بعلاقة التبادل القائمة بين النفس والبدن نرى أن الشيء الوحيد الذي يسبّب اندثار الروح هو ارتباط النفس بالبدن. وعليه، لكي نثبت إمكان بقاء النفس يجب علينا أن نثبت أن النفس بانفصالها عن البدن لا تنعدم ولا تندثر، بل بقاؤها ممكن بعد الموت، فما يجب أن نثبته أن بقاء النفس غير متوقف على تعلقها بالجسد، وبالتالي إن النفس لا تفنى بالموت وبانفصالها عن الجسد.

الدليل الأول: تجرد النفس

هذا الدليل على إمكان بقاء النفس بعد مفارقتها للبدن قائم على القول بتجرد النفس. بما أن النفس لا تحتاج إلى محل مادي لكي تحل

فيه فحتى لو فنيَ الجسد، يمكننا أن نفترض بقاء النفس بسبب ما تفيضه العلة الموجدة على النفس. وبعبارة أخرى، إن ارتباط الروح بالبدن ليس ارتباطًا بالمحل، حتى إذا فني الجسد فنيت الروح بتبع ذلك، فالعلة الفاعلية للنفس تستطيع أن تفيض الوجود عليها دائمًا.

ويمكن تبيين الدليل المتقدم بالصورة التالية:

١. النفس ليست واجبة بالذات، إذًا هي معلولة.

٢. بناء على أصل العلية نقول إن بقاء المعلول مرتبط ببقاء علله الحقيقية، فانتفاء الأمور الأخرى من قبيل العلل المعدة لا يؤثر في بقاء المعلول.

٣. العلل الحقيقية هي: العلة الفاعلية، والعلة الغائية، والعلة القابلة.

٤. ليس البدن علة فاعلية للنفس (لأن العلة الفاعلية أو الموجِدة لا بد أن تشتمل على الكمال الموجود في المعلول وبنحو أشد)، ولا علة غائية (لأن العلة الغائية معناها حب الفاعل للهدف، ولا يمكن أن يتصف البدن بحبه للنفس)، ولا علة قابلية (تقدم معنا أنه لا يمكن أن يكون للمجرد مَحَل مادي).

∴ لا يعتبر زوال البدن مانعًا من بقاء النفس، ويمكن أن تبقى النفس حتى بعد فناء الجسد.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الاستدلال يبتني على القول إن البدن ليس علة لوجود النفس، لأن البدن إن لم يكن علة للنفس فلن يكون

علة لبقائها أيضًا. وعليه لو زال البدن وانقطع الارتباط بينه وبين النفس لن يؤثر ذلك في بقائها.

وعندما يقول بعض الفلاسفة: «إن وجود البدن ضروري لحدوث النفس» لا يريدون من ذلك أن البدن علة حقيقية للنفس، فهم يرون أن البدن من العلل المعدة للنفس، وبما أن بقاء المعلول مرتبط ببقاء علله الحقيقية - لا علله المعدة - فلا يكون بقاء النفس محتاجًا للبدن، فلو زال البدن لا يلزم أن تفنى النفس، بل يمكن أن تبقى موجودة.

تأمل: قلنا إن البدن ليس علة حقيقية للنفس. وبناء على ذلك قد يُدّعى أن البدن لا أثر له في حياة الإنسان، فيكون وجود هذا البدن لَغْويًا. وضّح كيف يكون للبدن أثر في حياة الإنسان من خلال ملاحظة نوع العلاقة بين النفس والبدن.

الدليل الثاني: عدم تغير هوية النفس الثابتة بالرغم من تغير البدن

الدليل الآخر على إمكان بقاء النفس هو عدم تغير هوية النفس الثابتة بالرغم من التغيرات التي تطرأ على البدن. مع وجود كل هذه التحولات في البدن نرى أن هوية النفس باقية على ثباتها. إن القول بزوال النفس عند زوال البدن يقتضي أن تزول النفس من البداية وبمجرد تحول البدن وتغيره في هذه الدنيا. وبعبارة أخرى، إن البدن مركّب من أجزاء، وارتباط النفس بالبدن إما أن يكون بكل البدن (أي

بكل أجزاء البدن على نحو المجموع) وإما أن يكون ببعض أجزاء البدن. ونحن نعلم أن التغير يطال كل أعضاء البدن وأجزائه، وهذا يقتضي تغير النفس بمجرد حصول هذا التغير في البدن، مع أننا نرى أن ذلك لم يحصل. وعليه فإن هوية النفس غير مرتبطة بالبدن، ويمكن لهذه النفس أن تبقى حتى من دون البدن[1].

يجب التنبيه على مسألة وهي أن تمامية هذا الدليل لا نحتاج فيها بالضرورة أن ننفي أية مؤثرية لتغير البدن في النفس، بل يكفي أن نثبت أن التغيرات الحاصلة في البدن لا تؤثر في هوية النفس الواحدة. وبعبارة أخرى، يمكن بيان الاستدلال بالطريقة التالية: على الرغم من حصول التغيرات في البدن فإن هوية النفس تبقى، وعليه فبقاء هوية النفس لا يحتاج للبدن. وهذا البدن يتغير في هذه الدنيا - مثل تغير الخلايا - ولكن هذه التغيرات لا تؤدي إلى زوال النفس، فحتى لو تأثرت النفس بالتغيرات التي تطال هذا البدن في الدنيا، إلا أن الاستدلال على إمكان بقاء النفس يبقى تامًا[2].

يمكن بيان الاستدلال السابق بالطريقة التالية:

١. إن زوال النفس بانفصالها عن البدن يكون واجبًا فيما لو كان وجود النفس قائمًا بوجود البدن.

---

(١) شهاب الدين السهروردي، **مجموعه مصنفات شيخ اشراق**، الجزء ٤، الصفحة ٨٠.

(٢) نؤكد أن مرادنا من التغيرات هو ما يحصل لنا من الحالات النفسانية، فالتغير لا يحصل في أصل جوهر النفس، بل إن أصل وجود النفس - أي الجوهر النفساني - ثابت لا يتغير، ولكن الحالات التي تعرض على النفس هي التي تتغير.

٢. لو كانت النفس قائمة بالبدن لوجب أن تزول النفس بتغير البدن وزواله، ولوجب أن تظهر نفس جديدة مرتبطة بالبدن الجديد الذي ظهر.
٣. مع كل التغيرات الدائمية التي تحصل للبدن وبالرغم من زوال البدن القديم نرى أن النفس باقية لا تزول ولا تتغير.
٤. النفس غير قائمة بالبدن (اعتمادًا على المقدمتين الثانية والثالثة).
∴ إذا انقطعت علاقة النفس بالبدن لم يجب أن تفنى النفس (إمكان بقاء النفس).

ضرورة بقاء النفس

بعد إثبات وجود النفس المجردة وإمكان بقائها تطرح المسألة التالية: هل يحكم العقل بضرورة بقاء النفس؟ هل هناك ما يوجب أن تبقى هذه النفس بعد الموت (بعد موت الجسد) حية في عالم آخر غير هذا العالم المادي؟

يذكر علماء الإسلام العديد من الأدلة[1] على ضرورة بقاء النفس بعد الموت. وسنتعرض هنا لذكر أهم هذه الأدلة:

(١) يمكن أن نتعرف على مراحل حياة النفس بعد الموت وعلى خصائصها في ذلك العالم من خلال الأدلة النقلية، من قبيل: أن للنفس عالمًا يسمى بالبرزخ ويومًا يسمى بالقيامة الكبرى، وهل للنفس جسم في ذلك العالم أم لا، وفي أية مرحلة تكون النفس مع الجسد، وما هي خواص الجسم الذي تمتلكه النفس، بالإضافة إلى خصائص البعثة والحساب والحشر والميزان والصراط والجنة والنار.



برهان الحكمة

يبتني هذا الدليل على صفة هي من أهم الصفات الإلهية، وهي صفة الحكمة. وعلى أساس هذه الصفة، خلق الله العالم بنحو يترتب عليه أكثر خير وكمال ممكن. ومن جهة أخرى، للإنسان نفس قابلة للبقاء وبإمكانها الحصول على كمالات أبدية وخالدة، وبالتالي، إن جعل حياة الإنسان محدودة بهذه الحياة الدنيوية لن ينسجم مع الحكمة الإلهية. وبعبارة أخرى: حيث إنه لا مزاحم لبقاء النفس المجردة، فإن عدم بقاء النفس بعد الموت سيكون غير منسجم مع الحكمة الإلهية؛ أي غير منسجم مع ترتب أكثر خير وكمال على هذا الخلق. وعلى هذا الأساس، لا بد من وجود حياة أخرى وراء حياة الإنسان الدنيوية المحدودة، حتى لا يلزم مخالفة الحكمة الإلهية.

ويمكن بيان الدليل السابق بالطريقة التالية:

١. خلق الإنسان هو فعل من أفعال الله.
٢. بناء على مبدأ الحكمة الإلهية نستنتج أن كل أفعال الله حكيمة، وهذا يقتضي وجود النظام الأحسن، بمعنى أن الله يخلق الموجودات بحيث تحصل على الكمال الأكثر، وذلك من حيث المجموع. إذًا خَلْق الله للإنسان هو فعل حكيم، والله يوصل الإنسان إلى أعلى مراتب الكمال الممكن.
٣. أثبتنا سابقًا أن بقاء النفس بعد الموت ممكن.
٤. تقتضي الحكمة الإلهية أن تستمر حياة النفس بعد الموت أيضًا.

∴ إن بقاء النفس ضروري. وببيان آخر، من غير المعقول أن يخلق الله الحكيم موجودًا ما، ويودع فيه الإمكانات والاستعدادات التي توصله إلى الكمال، ويجعل صيرورة هذه الإمكانات والاستعدادات فعلية عند الإنسان أمرًا ممكنًا ولا مزاحم له، ثم بعد ذلك كله لا يصيرها فعلية، لا لسبب. فهذا فعل غير معقول ولا حكيم.

برهان العدالة

هذا الدليل يبتني على صفة العدالة الإلهية. يمتلك الإنسان قوة الاختيار، فترى المصلحين الاجتماعيين والأشخاص الصالحين يقومون بالأعمال الحسنة التي تعود بالخير والبركات على المجتمع ككل وتؤدي إلى التحولات الكبرى في المجتمع، وفي مقابل ذلك ترى أولئك الذين أذعنوا لوساوس الشيطان يتسببون بالظلم العظيم في المجتمع بسبب أعمالهم الشنيعة. وتجد أيضًا أن الصالحين والمفسدين لم ينالوا الثواب والعقاب الذي يستحقونه، إذ الحياة الدنيوية بطبيعتها لا تسمح بإعطاء الثواب والعقاب المناسبين على كثير من الأفعال. فمثلًا ذلك الشخص الذي قتل آلاف الأبرياء فإن قتله لن يؤدي إلى نيله القصاص الذي يستحقه. وبما أن الله عادل، فهو سيعطي كل شخص ما يستحقه من الثواب والعقاب. وعليه لا بد من وجود عالم آخر ينال فيه الناس ما يستحقونه من الثواب والعقاب، حتى تتحقق بذلك العدالة الإلهية.

ويمكن بيان الدليل السابق بالطريقة التالية:

١. الله عادل، ويعطي كل شخص الثواب والعقاب بحسب العمل الذي عمله.
٢. تقتضي العدالة الإلهية أن ينال كل واحـد من الصالحين والفاسدين الـثـواب والعقاب المناسبين (هـذه المقدمة مستخرجة من تحليل مفهوم العدالة).
٣. في هذه الدنيا لا ينال الإنسان جزاء عمله بشكل كامل: فلا الصالحون ينالون الثواب الكامل، ولا الأشرار ينالون العقاب المناسب. والحياة الدنيوية بنفسها غير مؤهلة في كثير من الأحيان لأن يتحقق فيها الثواب والعقاب المناسبان.

إثبات المقدمة الثالثة: إن تدبير شؤون الحياة الدنيوية (التي يتنعم فيها المفسد والصالح) خاضع للأسباب والعوامل المادية، وهذه الأسباب والعوامل المادية تجري بحق الإنسان الكامل والناقص، بحق المؤمن والكافر (فسمّها يقتلهما معًا، ونارها تحرقهما معًا، وشمسها تطلع عليهما معًا). ولأجل ذلك نرى أن بعض الناس مهما كانوا ظالمين وكافرين إلا أنهم منعمون ومرتاحون، وبعض الناس رغم عدالتهم وصلاحهم إلا أنهم يعيشون حياة صعبة فيها الكثير من الضيق والتعب. فلو كانت الحياة منحصرة بهذه الحياة الدنيوية، ولم يكن هناك حياة أخرى تتناسب مع كمال كل من الفئتين، فإن ذلك سيتعارض مع

العدالة الإلهية[1]، ولن ينسجم مع الحكمة الإلهية التي تقتضي إعطاء الكمال المناسب لكل شيء. وبالتالي لن يجزى المصلح والمفسد في هذه الحياة بما يستحقه من الثواب والعقاب[2].

وأيضًا لو لاحظنا عنصر الاختيار، ولاحظنا أن بعض الأفراد يمتلكون قدرات مادية أكبر من قدرات الآخرين بحسب الأسباب المادية والإمكانات الشخصية، فيؤدي ذلك لأن يكونوا سببًا في حرمان الآخرين من النعم واللذائذ الدنيوية. ولذلك نرى بعض الناس حرموا من أغلب النعم واللذائذ. ومن البديهي أنه مع وجود هكذا حالة سيكون من غير العادل أن يكتفي الله بهذه الحياة الدنيوية، ولا يترك مجالًا لكي ينال المصلحون والمفسدون ثوابهم وعقابهم المناسب لهم.

∴ تقتضي عدالة الله أن يكون هناك عالمٌ آخر، ينال فيه الصالحون والفاسدون الثواب والعقاب الكاملين. وهذا لا يمكن أن يتحقق بدون بقاء النفس.

(١) مكافأة الإنسان على أعماله هي حق قد جعله الله على نفسه، وإلا فالإنسان لا يملك من نفسه حقًا استقلاليًا، لأن الله هو المالك الحقيقي للعالم فقط، فيكون هو الوحيد صاحب الحق الاستقلالي، وليس للإنسان حق على الله، بل هو حق أعطاه الله للإنسان في مقابل أعماله الحسنة.

(٢) السيد محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ١٧، الصفحتان ١٩٦ - ١٩٧.

خلاصة الدرس

١. إذا كانت النفس قائمة بهذا البدن المادي فإن حياة النفس بعد الموت سوف لن تكون ممكنة.

٢. عدم قبول النفس للتغير - مع كون البدن متغيرًا - دليل عقلي على إمكان بقاء النفس. كما أنه في عالم الدنيا لا يرتبط وجود النفس بالبدن المادي، ويترتب على ذلك أنه حتى مع زوال البدن يمكن للنفس أن تبقى موجودة.

٣. الموجودات المجردة غير مرتبطة بالأشياء المادية، وعليه لو تعرضت الأشياء المادية للتحول والتبدل فلن يكون هناك ضرورة لتغير الموجودات المجردة. ويترتب على ذلك أن زوال البدن أيضًا لا يوجب زوال النفس.

٤. ليس المراد من أن وجود البدن ضروري لأجل حدوث النفس هو أن البدن علة حقيقية لوجود النفس، بل هو بمعنى أن البدن علة معدة لوجود النفس.

٥. بما أن الإنسان يمتلك نفسًا قابلة للبقاء، وبما أن الوصول إلى الكمال الأبدي ممكن للإنسان، فيكون قصر حياة الإنسان بهذه الحياة الدنيوية مناقضًا للحكمة الإلهية.

٦. بناء على مبدأ العدل الإلهي يجب أن ينال كل من الصالح والطالح الثواب والعقاب الذي يستحقه. وبما أن الحياة الدنيوية غير مؤهلة لإيصال الثواب والعقاب المناسبين لكثير من الأعمال كان لا بد من وجود عالم آخر تتحقق فيه العدالة الإلهية.

الأسئلة

- بيّن الدليل على إمكان بقاء النفس من خلال تجرّدها.
- كيف يمكن للقول بـ(عدم قبول النفس للتغير) مع وجود التغيّرات البدنية أن يكون دليلًا على إمكان بقاء النفس؟
- بيّن الدليل على ضرورة بقاء النفس من خلال دليل الحكمة.
- أثبت ضرورة وجود الحياة بعد الموت بالاستناد إلى مبدأ العدالة الإلهية.

مصادر لمزيد من المطالعة

- جعفر السبحاني، **معاد شناسى**، دار الفكر، قم، ١٣٨٧.
- محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ١٧، دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم، ١٤١٧ ق، الصفحتان ١٩٦ - ١٩٧.
- ـــــــــــــ، **انسان از آغاز تا انجام**، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٧.
- شهاب الدين السهروردي، **مجموعه مصنفات**، الجزء ٤، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، طهران، ١٣٧٥، الصفحتان ٨٠ - ٨١.
- صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، انجمن حكمت وفلسفه ايران، طهران، ١٣٥٤، الصفحة ٣١٦.
- عبد الرسول عبوديت، **درآمدى به نظام حكمت صداريى**، الجزء ٣ (انسان شناسى)، سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم انسانى دانشگاه ها (سمت) ومؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، طهران وقم، ١٣٩٢، الصفحتان ٤١٧ - ٤١٨.
- عبد الله جوادي الآملي، **ده مقاله پيرامون مبدأ ومعاد**، الزهراء، قم، ١٣٧٢، الصفحة ٣٠٦.
- علي الرباني الكلبايكاني، **كلام تطبيقى (نبوت، معاد وامامت)**، مركز جهانى علوم اسلامى، قم، ١٣٨٥.
- غلام رضا الفياضي، **علم النفس فلسفى**، تحقيق وتقرير محمد تقي يوسفي، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، قم، ١٣٨٩.

- محمد بن أسعد المحقق الدواني، **ثلاث رسائل**، بنياد پژوهش هاى اسلامى آستان قدس رضوى، مشهد، ١٤١١ ق، الصفحة ٩٣.
- محمد تقي مصباح اليزدي، **آموزش عقايد**، شركت چاپ ونشر بين الملل، طهران، ١٣٧٧، الصفحتان ٣٦٤ - ٣٦٥.
- ________، **معارف قرآن** ١ - ٣ (خدا شناسى، كيهان شناسى، انسان شناسى)، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، قم، ١٣٩١، الصفحتان ٤٩٢ - ٤٩٣.
- مرتضى المطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ١، صدرا، طهران، ١٣٦٨، الصفحتان ٢٠٦ - ٢٠٧.
- ________، **معاد**، صدرا، طهران، ١٣٨٩.





الدرس الخامس:

الهدف من خلق الإنسان

يُتوقّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. أن يتعرف على الأسباب التي تدفع الإنسان للسؤال عن فلسفة الخلق.
٢. أن يتمكن من التمييز بين الأهداف المعقولة وغير المعقولة.
٣. أن يتعرف على الهدف من خلقة الإنسان وعلى الكمال النهائي له.
٤. أن يسعى لتنظيم حياته بالشكل الذي يوصله إلى الكمال الإنساني المطلوب.
٥. أن يدافع عن هدفية الحياة.



«فما خُلقت ليشغلني أكْل الطيبات، كالبهيمة المربوطة، همُّها علفها، أو المرسلة شغُلُها تقمّمُها، تكترش من أعلافها، وتلهو عما يراد بها، أو أتركُ سدى، أو أُهمل عابثًا، أو أجرّ حبل الضلالة، أو أعتسف طريق المتاهة»[1].

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة ٤٥.



معرفة الإنسان

لطالما اعتُبر السؤال عن هدف الخلق وفلسفته من الأسئلة المهمة بالنسبة للإنسان. وقد صار هذا البحث معقّدا أكثر في عصرنا الحالي. فالسؤالان التاليان: لماذا أتى الإنسان إلى هذه الدنيا؟ هل يمكننا أن نجد هدفًا معقولًا لحياة الإنسان؟ يعتبران من الأسئلة التي تحتاج إلى إجابات جديدة تتصف بدرجة أعلى من الدقة والعمق. وإنما احتجنا لذلك بسبب حدوث التطورات الكبيرة في علم المعرفة، وعلم معرفة الإنسان وفي علم الإلهيات وعلم معرفة الكون.

يبدأ هذا الدرس بالسؤال عن فلسفة الخلق وينتهي بالكلام عن الهدف من حياة الإنسان. إن الإنسان وبواسطة قوة التفكير المودعة فيه، يفكر دائمًا في المسألة التالية: لماذا أتيت إلى هذا العالم؟ وفي النهاية إلى أين سأذهب؟ ومن جهة أخرى، نرى هذا الإنسان وعلى امتداد حياته يصادف الكثير من المشاكل والمتاعب والنكسات، وهذا يؤدي به - سواء أراد ذلك أم لا - إلى أن يطرح السؤال التالي على نفسه: ما قيمة هذه الحياة الممتلئة بالنكسات والمحن الجسيمة؟ وما

الحكمة المرجوة من الاستمرار في هذه الحياة؟ وبسبب التفكير بهذه الأسئلة والتأمل فيها نرى أن بعض الناس صاروا ينظرون للحياة نظرة سلبية، وصاروا يميلون إلى العبثية. وهذه المجموعة من الناس لا ترى الحياة إلا عبارة عن شر وتعب ومصائب. وعلى هذا الأساس، يعتقدون بأن الدنيا بأسرها لا يوجد لها أي قيمة، وهذا ما يودي بهم إلى الانتحار أو إلى أعمال أخرى خلاف المعايير الأخلاقية. وسبب هذه النظرة عند العبثيين هي المصائب والنكسات في الحياة من جهة، ومن جهة أخرى الموت والعدم النهائي للإنسان.

وسنسعى في هذا الدرس إلى أن نجيب على الأسئلة السابقة من خلال الاعتماد على المباني المتقدمة (التي بيّنّاها في كتاب معرفة الله وفي الدروس الأولى من كتاب معرفة الإنسان).

أسباب السؤال عن فلسفة الخلق

يعتبر السؤال عن فلسفة خلقة الإنسان من أكثر الأسئلة شيوعًا بين بني البشر. وأسباب وعلل طروّ هذا السؤال إلى الذهن متعددة ومتنوعة، وهي موجودة في ذهن الإنسان بشكل واعٍ أو غير واعٍ.

فحب الإنسان للاستطلاع من جهة، وعدم استقرار الأمور وزوالها بشكل سريع أيضًا من جهة أخرى، يدفعان الإنسان للتفكير في سبب خلقته وفي الهدف من هذه الحياة.

يعتقد بعض الناس، وبسبب مواجهتهم للمشاكل المتلاحقة، بأن الحياة لا معنى لها، فإن حلول المصائب والظروف الاجتماعية السيئة

على بعض الناس تدعوهم للسخط على الحياة التي يعيشونها، وتدفعهم للتفكير في الهدف من خلقتهم في هذه الحياة. بعض الذين حرموا من أقل الإمكانات الترفيهية وعاشوا حياتهم مع مشكلات على المستوى المادي والثقافي والأمني، سيسألون أنفسهم تلقائيًّا عن الغاية المرجوة من هذه الدنيا المليئة بالألم والمصائب، وما هي الغاية من الخلق وما قيمة الحياة التي نعيشها.

كما أن الاعتقاد بأن الحياة التي يعيشها الإنسان تنتهي بالموت والفناء والعدم، يؤدي وبشكل طبيعي إلى أن يطرح الإنسان على نفسه الأسئلة التالية: هل يمكن لنا أن نفترض أن الحياة هادفة؟ لو أن المقدر أنه في يوم من الأيام لا بد لنا أن نضع رؤوسنا على التراب ونترك هذه الدنيا، فلماذا يتم إيجادنا في هذه الدنيا لكي نتعلق بها ونرتبط بها ثم بعد ذلك نضطر للرحيل عنها مجبورين[1]؟

معنى الهدف

قبل أن ندخل في بحث الهدف من الخلقة ينبغي لنا أن نبين معنى «الهدف». تطلق كلمة الهدف على نتيجة العمل الاختياري التي يلحظها الفاعل المختار ويقوم بإنجاز هذا العمل لأجل الوصول إليها. وعليه، فلا تحقق للهدف إلا في مورد فعل الفاعل المختار؛ لأنه قد

---

(١) ينبغي الانتباه أن هذه الأسئلة المتقدمة لا تطرح فقط من قبل الأشخاص الذين واجهوا النكسات ولم يصلوا إلى أهدافهم أو أولئك الذين عاشوا ظروفًا اجتماعية سيئة، بل ربما تطرح هذه الأسئلة من قبل أفراد قد نالوا كل النعم الدنيوية وحصلوا عليها.

أُخذ في معنى الهدف الربطُ بين الفعل ونتيجته، ويجب على الفاعل أن يلتفت إلى هذا الارتباط. ولا يتحقق هذا الالتفات إلا من قبَل الفاعل المختار. أما الفاعل الطبيعي والفاعل المجبور، فلا يلاحظان مثل هذا الارتباط[١]. وبعبارة أخرى: لكي تكون نتيجة العمل هدفًا، ينبغي أن لا تنحصر العلاقة بين العمل ونتيجته بعلاقة العلية والعلولية، بل ثمة مدخلية لالتفات الفاعل (النية). وعليه، فالمراد من الهدف في العمل هو تلك الغاية[٢] التي يلاحظها الفاعل المختار ويريدها، والتي من الممكن أن تتحقق بعد إنجاز العمل[٣].

---

(١) المراد من الفاعل المجبور هو من لم يكن لإرادته أي تأثير في تحقق الفعل وترتب النتيجة عليه. وهذه الحالة يعبَّر عنها اصطلاحًا بالجبر الفلسفي، لأنه في هذه الحالة يتحقق الفعل والنتيجة سواء أراد الفاعل أم لا.

(٢) تطلق الغاية (بمعنى نتيجة الفعل) على نتيجة فعل الفاعل المختار (مثل نهاية كل الأفعال التي يتوصل إليها الإنسان المختار) وعلى نتيجة فعل الفاعل غير المختار (مثل نهاية الأفعال غير الاختيارية للإنسان ونهاية كل الأفعال التي تصدر من الفاعل الطبيعي).

(٣) ليس من الضروري أن تكون كل نتائج أفعال الفاعل المختار هدفًا وغاية للفاعل، بل إن الذي يمكن اعتباره هدفًا للفاعل وغاية له من بين هذه النتائج هو خصوص ما كان عن قصد من الفاعل المختار، فكثيرًا ما يقدم الفاعل على عمل ما ويكون قد أخذ بعين الاعتبار ومن أول الأمر نتيجة معينة يبتغيها من هذا الفعل أو يلحظ النتيجة في أثناء الفعل ولكنه عندما ينجز عمله لا يصل إلى النتيجة التي قصدها وإنما يصل إلى نتيجة أخرى لم تكن مقصودة له. وفي هذه الحالة نقول إن هذا الفاعل أخطأ في هدفه أو وصل إلى هدف غير هدفه. مثلًا لو افترضنا أن شخصًا صمم على دخول الجامعة لكي ينال شهادة الماجستير، ولكن بسبب تعرضه لمشكلات مالية اضطر أن يتوقف عن الدراسة، فلم يدرس إلا ستة فصول، ولم يحصل إلا على شهادة الليسانس، في هذه الحالة نقول إن هدف هذا الطالب كان أن ينال شهادة الماجستير، ولكن في النهاية، ونتيجة ظروفه الصعبة نال شهادة الليسانس، وهنا لم تكن النتيجة متوافقة مع الهدف الذي أُريد من العمل.



حب الذات هو منشأ الإرادة

في مباحث معرفة الله، يُذكر أن وجود العلة الغائية - التي تعتبر من العلل الحقيقية - ضروري فيما لو كان الفاعل مختارًا، لأن الفاعل المختار ينجز العمل لأنه يريده، ولأجل ذلك يقدم عليه.

كما ذكر أيضًا أن تسلسل العلل الغائية محال، وفي النهاية لا بد لكل فعل من أفعال الفاعل المختار أن ينتهي إلى علة غائية أولى، ومن الضروري أن يكون هناك منشأ لمطلوبية الفعل بالنسبة للفاعل المختار.

وبسبب محبة الفاعل المختار للغاية المترتبة على هذا الفعل، يطلب الفاعل هذه الغاية، وبدون هذه المحبة وهذه الإرادة لن يكون لهذا الفاعل المختار أي حافز لأجل الإقدام على هذا الفعل.

وبناء على هذه المقدمات، لا بد من معالجة المسألة التالية: ما هو الشيء الذي يؤدي إلى أن يحب الفاعل غاية الفعل هذه؟ بمعنى أنه ما هي العلة الغائية الأولى في الأفعال الاختيارية؟ والجواب هو أن العلة الغائية الأولى لأفعال الإنسان الاختيارية هو حب الذات. فحب الفاعل المختار لنفسه هو الذي يدفعه لأن يطلب الأمور التي تنسجم مع ذاته. وعليه، يكون حب الذات هو العلة الغائية الأولى[1] في الأفعال الاختيارية، وهو المطلوب بالذات من قبل الفاعلين المختارين.

(١) لا بد من الالتفات إلى أن كل العلل الغائية هي في طول العلة الغائية الأولى، وكلّ منها معلولة للعلة الأعلى منها. وبالتالي، يكون كل هدف في سلسلة الأهداف - التي يمكن ملاحظتها بالنسبة لفعل فاعل مختار - مطلوبًا بتبع الهدف الأعلى منه.



وبملاحظة ما تقدم، نقول إن الموجود المختار يميل إلى الأشياء التي تنسجم مع ذاته. وتعتبر هذه الأمور المتلائمة والمنسجمة مع الذات كمالًا للإنسان. ومرادنا من الأمور المسانخة والمنسجمة مع الذات تلك التي تجعل السعة الوجودية للفاعل أكبر فيما لو اشتمل عليها. وعليه، فإن حب الذات يؤدي إلى حب الكمال، وفي صورة عدم وجود الكمال عند الإنسان فإن الحب سيتعلق بهذا الكمال المفقود، وسوف يسعى الفاعل المختار لأجل أن يكتسب هذا الكمال. ولو كان هذا الموجود الفاقد للكمال ذا أبعاد مختلفة، فإن حبه للكمال سيكون شاملًا لكل هذه الأبعاد. ولو تزاحمت هذه التعلقات بالكمالات فيما بينها، فإنه يجب على الفاعل أن يختار أحدها. ومن الواضح، أن كل اختيار يطلب هدفًا خاصًا. نعم، لا يعتبر كل هدف كمالًا للفاعل المختار، ومن هنا كان لا بد من تحديد ما هو الملاك المعقول لتحديد الهدف للفاعل المختار. وسنتعرض الآن لهذه المسألة.

الهدف المعقول وغير المعقول

تقدم سابقًا أنه لو تزاحمت أبعاد الإنسان المختلفة فيما تطلب، لا بد للفاعل المختار من أن يختار واحدة من هذه التي أمامه، وكل فعل من هذه الأفعال سيكون له هدف خاص. وبعد ملاحظة اختلاف الأهداف، ما هو الهدف الذي ينبغي للفاعل أن يريده؟ وبعبارة أخرى: أي هدف يعتبر كمالًا لهذا الفاعل المختار؟ ولذلك أمكننا تقسيم أهداف الإنسان إلى أهداف معقولة وغير معقولة. وبالالتفات إلى هذه المسألة لا بد

من أن نسعى لتحصيل ضابطة محددة لتعيين الأهداف المعقولة. فما هي الضابطة الكلية للأهداف المعقولة؟

الفاعل المختار يقدم على الأفعال لكي يحقق كمالًا ما، وكمال كل موجود هو عبارة عن ذلك الشيء الذي ينسجم مع وجوده، بحيث إن وجود هذا الموجود يصير أوسع فيما لو نال هذا الشيء. فلا بد من أن يكون الهدف متناسبًا مع كمال الفاعل ومنسجمًا معه؛ فيجب في مقام تحديد معقولية الهدف لكل فاعل أن يكون على أساس الكمال الحقيقي المتناسب مع الحقيقية الوجودية لذلك الفاعل.

بناء على ما تقدم، ليس من الضروري أن يكون كل فعل يقدم الفاعل عليه معقولًا بالنسبة للفاعل، لأنه حتى لو كان هذا الفعل المعين موجبًا لتكامل بُعْد من أبعاد الإنسان إلا أنه قد لا يوجب الكمال المجموعي لوجود الإنسان، وفي هذه الحالة لن يكون الإقدام على هذا العمل حكيمًا.

هدف خلق الكون

بناء على ما تقدم حتى الآن نقول: إن العلة الغائية لله تعالى في خلقه لهذا الكون هي حبه لذاته. وفيما بعد سنحاول أن نوضح الهدف القريب لله من خلق هذا الكون.

الله هو الكمال المطلق، وهو يحب ذاته بالذات، ويحب كل مخلوقاته بالتبع لأنها آثار كماله المطلق. وبناء على ذلك، يكون هدف الله من خلق الموجودات هو حبه لآثار كمال ذاته.

وبما أن الله هو الحكيم المطلق نستنتج أن الله إنما خلق الموجودات بأسرها بنحو يريدها أن تحصل على أعلى مستوى ممكن من الكمال. ولذا، نقول إن العالم قد وجد على أساس النظام الأحسن، وبعبارة أخرى، الهدف من خلق العالم هو تحقق أكبر قدر ممكن من الكمال.

وفي سلسلة العلل الغائية للخلق، يأتي في الرتبة الثانية بعد حب الذات - التي هي العلة الغائية الأولى للخلق - حبه لآثار كمال ذاته (الموجودات الممكنة)، وحبه لآثار ذاته هو منشأ خلق سائر الموجودات. وهذا الحب يتعلق بالأصالة بأكمل موجود ممكن. وأما مقدمات وصول هذا الموجود إلى الكمال، فهي مخلوقة بالتبع؛ لأنها مقدمة لتحقق سائر الموجودات، مضافا إلى إمكان أن تكون هذه المقدمات أصيلة أيضًا.

وبناء على ذلك، فلو كان هدف الموجود x وكماله النهائي يتوقف على خلق موجودات أخرى مثل مجموعة من الموجودات y فإنه يُعقَل أن يقوم الخالق بخلق مجموعة الـ y لكي يوصل الموجود x إلى كماله الحقيقي. وعلى سبيل المثال: تحتاج الحيوانات في بقائها إلى الأعشاب والأشجار، فمن المعقول أن تُخلق هذه النباتات والأشجار على الهيئة التي تساعد هذه الحيوانات على التكامل. ونفس الكلام في خصوص علاقة خلق الإنسان بالحيوانات، بمعنى أنه لو كان كمال الإنسان متوقفًا على وجود الحيوانات، فسيكون من الحكمة خلق هذه الحيوانات لأجل إيصال الإنسان إلى كماله. نعم، من الواضح أن كون

هذا الفعل حكيمًا مشروط بأن يكون x أكمل من y، لأنه لا نتصور أن يمنع الرب الحكيم من تحقق الكمال الأفضل.

وعليه، لو كان x من بين كل المخلوقات هو الموجود الوحيد الذي يحمل استعدادًا لا محدودًا للكمال، فإن العقل سيحكم أن الله الكامل المطلق سيهيئ الأرضية المناسبة لـx لكي يستفيد منها في كماله، كخلق x وخلق الموجودات y. فمن المعقول أيضًا أن توضع كل الـ y تحت اختيار x حتى يصل إلى كماله النهائي، إذ لا معنى لأن يخلق الله موجودًا ذا كمالات ممكنة ثم بعد ذلك لا يهيئ له الأرضية المناسبة لكي يصل إلى كماله، بل إنه لو استدعى إيصال هذا الموجود إلى كماله أن يخلق عالمًا فإن العقل يحكم بوجوب ذلك.

وعلى أساس الفكرة المتقدمة، نستنتج أن الهدف القريب من خلق y هو إيصاله إلى الكمال، ولكن الهدف الأصلي والحقيقي من خلق y هو وصول x إلى الكمال الحقيقي والمناسب. فلا يرد الإشكال أنه لماذا تخلق بعض الموجودات لأجل غيرها ولأجل وصول بعض الموجودات الأخرى إلى الكمال. فمن باب المثال، خلق الله شجرة التفاح حتى تثمر بالفاكهة، وهذا هو الهدف القريب من خلق الشجرة، ولكن الهدف الأصلي من خلقها هو انتفاع بعض الموجودات الأخرى - من قبيل الإنسان - من هذه الفاكهة، فالهدف الأصلي من خلق الله

للشجرة هو أن تتمكن الموجودات الأكثر كمالا من الشجرة أن تصل إلى كمالها[1].

وبعد أن اتضح الهدف من خلق العالم لا بد من التعرض للبحث التالي وهو: ما هو الهدف من خلق الإنسان، باعتباره جزءًا من هذا العالم؟

---

(١) بناء على ما تقدم معنا في الدرس الثاني عشر في كتاب معرفة الله يمكن لنا أن نقول: إن محبة الله وإرادته التي تنشأ مباشرة من حب الذات، تتعلق بالأثر الأكمل وبأفضل المرتبطين بالوجود الإلهي المقدس، وأما المراتب الأخرى من الكمال فتكون محبوبة لله بتبع محبته للموجود الأكمل، بحيث إنه لو كان وجود شيء منها يزاحم تحقق تلك المرتبة الأولى من الكمال فإن هذا الشيء سوف لن يوجد. وكلما افترضنا أن هذا الشيء ضروري لأجل تحقق هذه المرتبة من الكمال فإنه حتمًا سيوجد. من خلال ملاحظة النصوص الإسلامية التي تفيد أنه من بين كل المخلوقات يوجد إنسان قد نال الأهلية والاستعداد الأعلى للتكامل بسبب ما تقتضيه الكرامة التكوينية، ينبغي القول إنه بعد حب الذات تكون الغاية الحقيقية للخلق هي خلق الإنسان الكامل. وبما أن تكامل الإنسان هو تكامل اختياري، فلا يتحقق إلا في ظرف تزاحم الخيارات وإعمال الإنسان اختياره بشكل واع، فإنه يلزم أن تكون كل الموجودات الأخرى قد خلقت بكيفية تساعد هذا الإنسان للاستفادة منها لأجل وصوله للكمال، أو لا أقل تكون قد صممت بطريقة لا تتزاحم مع كمال هذا الإنسان. وبناء عليه، يمكن القول: بعد حب الذات، هدف الله الأصلي من الخلق هو إيصال الإنسان أو الناس - الذين اختاروا الوصول إلى الكمال النهائي - إلى الكمال، وهذا هو الهدف، وبالتبع وبظل وجود أولئك أوجد بقية الموجودات. وعلى سبيل المثال، تدل الآيات والروايات على أن خلق الكون متمحور حول خلق الإنسان وأن الغاية من خلقه هي الإنسان، مثل:

﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا...﴾ **(البقرة، ٢٩)**؛

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...﴾ **(هود، ٧)**؛

﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ...﴾**(الجاثية، ١٣)**؛

﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً...﴾ **(النحل، ٨)**؛

«عبدي خلقت الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي» (المحدث العاملي، **الجواهر السنية**، الصفحة ٣٦١)؛ «لولاك لما خلقت الأفلاك» (محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ١٥، الصفحة ٢٨. ولمزيد من التفصيل في هذا المجال انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **مشكات (مجموعه آثار)**، ١/١؛ محمد تقي مصباح اليزدي، **معارف القرآن (خدا شناسى)**، الصفحات ١٧٥ - ١٨٣).

هدف خلقة الإنسان

بعد أن صار الهدف من خلق الكون واضحًا يأتي هذا السؤال: ما هو الهدف من خلق الإنسان؟ وما هو الكمال النهائي للإنسان؟ ما هو الكمال الذي ينبغي للإنسان أن يسعى إليه في حياته؟ وما هو الشيء الذي اختاره الله ليكون هدفًا لخلق الإنسان؟

يتشكل الإنسان من عدة أبعاد، وتتزاحم بعض هذه الأبعاد فيما بينها بسبب تعلقه بالدنيا. وعليه فإن الكمال الحقيقي للإنسان إنما يتحقق من خلال الاختيار الفعلي للشيء الذي يجعل الإنسان أكمل. ومن هذه الجهة كان لا بد من البحث عن الكيفية التي نستطيع من خلالها أن نصل إلى أعلى نسبة من الكمال الممكن للإنسان.

وفي هذا القسم سنستفيد مما مر معنا من أبحاث في معرفة الإنسان لكي نبحث عن الهدف من خلقه معتمدين منهج التحليل العقلي.

بينّا في هذا الدرس أن ملاك معقولية الهدف هو وصول كل الموجودات إلى أكبر مقدار من الكمال الممكن والمتناسب مع حقيقتها الوجودية. وبناء على ذلك، إذا أردنا أن نتصور السبب الصحيح لخلق كل شيء، لا بد من تحليل الحقيقة الوجودية لهذه الأشياء. وعليه، لا بد للتعرف على الهدف الحقيقي لخلق الإنسان من معرفة الحقيقة الوجودية للإنسان ومعرفة الكمال المتناسب معه. والدروس المتقدمة (من الدرس الثاني إلى الدرس الرابع) ناظرة إلى بحث الحقيقة الوجودية للإنسان. وهناك بينّا الحقيقة الوجودية للإنسان

من خلال المنهج العقلي. وبالاستفادة من تلك الأبحاث سنقوم الآن بالبحث عن الهدف من خلق الإنسان:

أولًا: يمتلك الإنسان بالإضافة إلى البدن المادي بعدًا آخر مجردًا. وإضافة إلى ذلك فإن حقيقة الإنسان تتقوم بالنفس التي عنده فتكون الأمور الروحية هي مصداق الكمال الحقيقي للإنسان فقط، لا الأمور المادية.

ثانيًا: بما أن الإنسان يمتلك قوة الاختيار فإنه يستطيع أن يختار المسار الصحيح من بين الميول المختلفة عنده، ويواصل حركته اتجاه الكمال اللامحدود.

ثالثًا: بما أن بقاء النفس ممكن، فإن كمال الإنسان لن يكون محدودًا في هذه الدنيا، بل بعد أن يموت يستطيع أن يكمل حياته في عوالم أخرى. وبالتالي، ليس من الضروري أن تتوقف حركة الإنسان نحو الكمال اللامتناهي حتى لو تعرض الإنسان للموت.

رابعًا: بناء على أصالة النفس وعلى ضرورة المعاد والحياة بعد الموت نستنتج أن الإنسان بالإضافة إلى الحياة الدنيوية يمتلك حياة أخرى، وفي هذه الحياة الأخرى الباقية سيصل الإنسان إلى كماله الحقيقي المتناسب مع بعده الأصيل وهو النفس. ومن هنا كان لا بد من اعتبار أن الهدف النهائي لخلق الإنسان متحققٌ في الحياة الأخرى بعد الموت.

خامسًا: نلاحظ أن الإنسان يمتلك معارف بديهية وعنده أيضًا قدرة على التفكير والاستدلال، ولذا كان من الضروري أن يستعمل هذه الإمكانات العقلية والمعرفية لأجل أن يسير في طريق الكمال، بمعنى



أنه يستطيع أن يستفيد من المعارف العقلية بشكل مباشر أو غير مباشر[1] لتحصيل المعارف اللازمة لأجل عبور طريق الكمال.

سادسًا: يمتلك الإنسان ميلًا باطنيًا للكمال اللانهائي، ولذلك فعندما يصل إلى الكمال الذي كان قد حدده نراه دائمًا لا يقف عند هذا الكمال بل يسعى للأكمل. وهذا بنفسه هو الميل الباطني إلى الكمال المطلق واللامحدود. فالإنسان يميل باطنيًا للكمال اللانهائي.

وبملاحظة ما تقدم نقول: الإنسان موجود مختار، وبما أن نفسه مجردة فإن الكمال المتناسب مع هذه الحقيقة الوجودية والميول الباطنية سيكون هو الوصول إلى أقصى ما يمكن من الكمالات اللامتناهية. وبما أنه يمتلك قوة الاختيار الواعي فإنه يستطيع أن يختار الأشياء الأفضل ويصل من خلال ذلك إلى الكمال الأعلى. إذًا وعلى أساس مبدأ الحكمة الإلهية يكون الهدف المعقول لخلق الإنسان هو حيازة أعلى مقدار من الكمال اللامتناهي. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الموجود الوحيد الذي يتصف بأنه كمال مطلق وبأنه لا متناه هو الله، ولاحظنا أن كل المخلوقات - ومن ضمنها الإنسان الممكن والفقير بالذات - لا تستطيع أن تكون لامتناهية ولا تستطيع أن تصير كذلك، فسيكون الهدف الوحيد المعقول للإنسان هو التقرب من الله

(١) لا نعني بذلك أن العقل وحده يستطيع أن يؤمّن لنا كل المعارف الضرورية، بل مرادنا أن العقل يدرك بعض المعارف بشكل مستقل، ويدرك بعض المعارف من خلال إرشادات الدين (الوحي، النبوة، الإمامة). ولا بد من الالتفات إلى أن الاعتقاد بصحة وحقانية الدين (بما هو مجموعة من المعارف غير الأساسية) يجب أن يكون عن طريق العقل.



تعالى. وبالخلاصة، بما أن الإنسان يستطيع أن يطلب الكمالات بواسطة الاختيار فلن يكون هناك أي مانع ولا حد لكي يسير الإنسان في طريق الكمال الحقيقي أو القرب الإلهي. والحاصل أنه، بعد ملاحظة النسبة بين خصائص الوجود الإنساني وأبعاده وبين الغاية من الحركة المتناسبة مع ذلك الكمال (الرب اللامحدود)، فإن الهدف المعقول من خلق الإنسان هو القرب الإلهي.

لمزيد من المعرفة:

ليس المرادُ من القرب الإلهي - الذي هو المطلوب النهائي للإنسان والذي يجب أن يسعى الإنسان لأن يصل إليه في ضمن حركته الاختيارية - تقليصَ الفاصلة الزمانية والمكانية، لأن الله هو الذي خلق الزمان والمكان، وهو محيط بكل زمان ومكان، ولا يرتبط بأي من الموجودات برابطة زمانية أو مكانية. إن الحقيقة التي يمكن اعتبارها كمالًا نهائيًا للإنسان والتي نسميها بالقرب الإلهي هي عبارة عن مرتبة من الوجود، تصل فيها الاستعدادات الذاتية للإنسان لمرحلة الفعلية من خلال السير والحركة الاختيارية للإنسان. التكامل الحقيقي للإنسان هو السير العلمي للروح في باطن ذاته، ونحو الله تعالى، حتى يصل إلى مقام يرى نفسه عين الارتباط والتعلق بالخالق، فلا يرى لنفسه ولا لأي من المخلوقات الأخرى أية استقلالية في الذات

أو الصفات أو الفعل. وهذا هو المقام الذي وصل إليه العباد المستعدّون والمخلصون والأحباء المصطفون، فلم يبقَ بينهم وبين معبودهم أي حجاب. فالقرب الحقيقي من الله هو أن يدرك أنه إذا كان مع الله فهو يملك كل شيء وأنه بدون الله لا شيء[1].

يمكن بيان الدليل العقلي المتقدم بالطريقة التالية:

١. الله تعالى حكيم، وقد خلق الله الإنسان لكي يصل إلى أعلى مستوى من الكمال المتناسب مع حقيقته واستعداداته الوجودية.

٢. ملاك تشخيص الكمال الحقيقي لكل موجود هو مقارنة نسبته إلى الكمال المطلق. فكلما كان الموجود أقرب إلى الكمال المطلق كان في الحقيقة أكثر كمالًا.

٣. بما أن الإنسان يمتلك نفسًا مجردة أصيلة وقوة اختيار، فإن الكمال المتناسب مع حقيقته واستعداداته الوجودية هو القرب من الكمال المطلق، بمعنى الوصول قدر الإمكان إلى أعلى مرتبة من الكمالات اللامحدودة.

٤. الموجود الوحيد الذي يمتلك الكمال اللامتناهي بنفسه لا من غيره هو الله تعالى.

∴ الهدف من خلق الإنسان (أي الهدف المعقول لخلق الإنسان) هو القرب من الله تعالى.

---

(١) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **خودشناسى براى خودسازى**، الصفحات ٧٧ - ٨٠.

لمزيد من المعرفة:

لماذا لم يجعل الله الحكيم الإنسان كاملًا من أول الخلق؟ وعند ذلك لن يحتاج إلى خلق هذا العالم الذي يعتبر طريقًا لتكامل الإنسان.

وفي مقام الجواب عن هذا السؤال نقول: إن الهدف من خلق الموجودات المادية - سواء ما كان منها ماديًا محضًا كالجسمانيات، أم مجردًا مرتبطًا بالمادة كالنفوس الإنسانية - هو حصولها على الكمالات. وكمالات هذه الموجودات لم تصبح كلها فعلية، ولذلك خلق الله هذه المخلوقات وجعلها في حالة تغير وتكامل لكي تصل إلى كمالها اللائق بها، ولكي تحصل على الاستعداد الكافي لتقبّل مزيد من الفيض وتحتلّ مكانة أعلى لتلقي مزيد من الرحمة الإلهية. وبناء على ذلك، لا يعود هناك مجال للسؤال لماذا لم يجعل الله الإنسان حين خلقه في رتبة تامة من الكمال؛ لأن كون الشيء ماديًا يفرض أن لا تكون كل كمالاته الوجودية فعلية، بل إن ما تقتضيه مادية الشيء أن يحصل هذا الموجود على الكمالات المناسبة شيئًا فشيئًا، إما بصورة طبيعية أو بصورة اختيارية.

هدفية الحياة

صار واضحًا لنا أن الإنسان إنما خُلق في هذا العالم لكي يصل إلى أعلى مرتبة من الكمال المتمثلة بالقرب الإلهي. ولكن هناك عدة مسائل يجب الانتباه إليها، هي: أولًا: أن الله غير محدود، وهذا يعني أن مراتب القرب الإلهي غير محدودة أيضًا. وثانيًا: يمتلك الإنسان القدرة على الاختيار، ومعنى هذا أنه ليس من الضروري أن يصل كل إنسان إلى مرتبة من القرب الإلهي، بل إن الذين يصلون إلى مرتبة من هذا الهدف هم أولئك الذين أحسنوا الاستفادة من عنصر الاختيار، بمعنى أنهم اتخذوا الخيارات الصحيحة. فنستنتج أن تحقق الهدف المعقول للإنسان يرتبط بأفعاله الاختيارية. إذًا لا بد للإنسان أولًا من معرفة الهدف الحقيقي لخلقه، وبعد ذلك لا بد أن يهيئ كل المجالات التي يقع فيها الاختيار والتي يمكن للإنسان أن يصل من خلالها إلى الهدف الحقيقي، من قبيل: تهيئة إمكاناته وظروفه، ومعرفة طريق الوصول إلى الهدف ومعرفة علائم الطريق، وتنمية المحفزات اللازمة لأجل اختيار الطريق الصحيح، ثم الوصول إلى المقصود من خلال قطع هذا الطريق.

بناء على ذلك، إن الإنسان الذي لم يتعرف على الهدف، أو لم يعمل على تهيئة الأرضية لتحقق هذا الهدف فإنه سوف لن يتحرك باتجاه هدفه الحقيقي. فعندما تكون معتقدات الإنسان في مجال المبدأ والمعاد غير صحيحة، فإنه لن يستطيع أن يتعقل الارتباط القائم بين الهدف الحقيقي وبين حقائق هذا العالم، فلا تكون حياته هادفة.

كذلك الأمر فيما لو كانت أعمال الإنسان الاختيارية غير متناسبة ولا منسجمة مع الهدف الحقيقي، فإنه لن يحصل على حياة منسجمة مع ذلك الهدف.

المحن ومحلها من هدفية الحياة

إن التفكير في موضوع هدفية الحياة يقلق الإنسان، وسبب ذلك حب الإنسان لذاته. فلو لم يكن الإنسان قلقًا على حياته، لما وصف حياته التي يعيشها بأنها من دون هدف، ولما اشتكى من مشكلاته الحياتية. في كثير من الأحيان يكون سبب الاعتقاد بلغوية الحياة هو مجموعة المتاعب التي تواجه الإنسان في حياته، ولكن عندما يجعل الإنسان هدفه في الحياة هو السعادة الحقيقية، ويطمئن من خلال الأدلة المحكمة بأن الحياة بكل تفاصيلها هي لأجل أن يتحقق هذا الهدف المطلوب، فحتى المتاعب والعثرات والفشل في الحياة كلها تكون مقدمات لأجل الوصول إلى السعادة الحقيقية، فإنه بعد ذلك لن يرى تناقضًا بين هذه المشاكل وبين هدفية الحياة. فلا يمكن للإنسان أن يعتقد أن حياته من دون هدف إلا في حالة واحدة فقط، وهي فيما لو لم يكن للمتاعب الجمة في نظره أي تأثير معقول في حياته، أما لو كان يرى أن المتاعب هي من شؤون الحياة الدنيوية، وأنها مقدمة للسعادة الحقيقية، فإنه سيصدّق بهدفية الحياة. وعلى أساس ذلك نقول: إن المتاعب والمحن التي تحصل للإنسان هي أولًا: من لوازم الحياة الدنيوية، وثانيًا: هي مقدمة للتطور وللوصول إلى الهدف النهائي والسعادة الحقيقية.

خلاصة الدرس

١. من أهم العوامل التي تدفع الإنسان للسؤال عن هدفية الحياة، هي: مزية التفكير والبحث والسؤال عند الإنسان، وكون الحياة في معرض الزوال وغموض الموت، والفشل في الوصول إلى الهدف، والظروف الصعبة الاجتماعية و...

٢. لا تتصور الهدفية إلا في الموارد التي يكون فيها الفاعل مختارًا، لأنه قد أخذ في معنى الهدف وجود ارتباط بين الفعل ونتيجته والتفات الفاعل إلى هذا الارتباط. فالفاعل المختار هو الوحيد الذي يستطيع أن يلتفت إلى هذه الرابطة، ولا وجود لهذا الارتباط في الموارد التي يكون الفاعل فيها طبيعيًا، أو مجبورًا.

٣. بما أن الفاعل المختار يحب ذاته، فإنه سيطلب الأمور التي تنسجم وتتلاءم مع وجوده. وبناء عليه، يكون حب الإنسان لذاته هو العلة الأولى لأفعاله الاختيارية، وهو المطلوب بالذات من قبل الفاعل المختار.

٤. تتحدد معقولية الهدف بعد ملاحظة الكمال الحقيقي المتناسب مع الحقيقة الوجودية للفاعل، وهذا يكون في إطار الفعل المناسب لتحقق الهدف.

٥. من بين العلل الغائية للخلق، بعد حب الله لذاته (الذي يعتبر العلة الغائية الأولى للخلق) يأتي في المرتبة الثانية حب الله لآثار كمال ذاته (أي للموجودات الممكنة).

٦. لو وجد بين هذه المخلوقات أحد له قابلية لا متناهية للتكامل فإن العقل يحكم بأنه يجب من الله الكامل المطلق أن يهيئ الأرضية والظروف المناسبة لكي يحصل هذا الموجود على الكمال، ومن جملة ذلك خلق هذا الموجود، وبقية الأمور الضرورية لأجل وصوله إلى الكمال. بل افتراض وضع كل هذا العالم في اختياره ممكن إذا كان لأجل أن يصل إلى كماله النهائي.

٧. الهدف النهائي لخلق الإنسان هو بلوغه أعلى مرتبة من الكمالات اللامتناهية، أي وصوله إلى القرب الإلهي.

٨. بعد ملاحظة أن الإنسان يمتلك نعمة الاختيار، فإن طريق وصول الإنسان لهدفه النهائي يكون من خلال الإقدام على الأعمال التي تؤدي بمجموعها إلى كماله.

٩. بملاحظة أن الله غير محدود وأن مراتب القرب أيضًا غير محدودة بتبع ذلك، نستنتج أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى مرتبة من مراتب هذا الهدف من خلال الاستفادة السليمة والصحيحة من قوة الاختيار؛ أي من خلال الاختيار الصحيح.

١٠. تعتبر الحياة غير هادفة في الوقت الذي لا نرى فيه لهذه المتاعب والصعوبات أي أثر معقول في حياتنا. أما لو عرفنا أن هذه المتاعب هي من لوازم العالم المادي وشؤونه، وأنها مقدمة للسعادة الحقيقية فإن حياتنا ستكون بنظرنا حياة هادفة.

الأسئلة

- اذكر الأمور التي تدفع الإنسان للسؤال عن الهدف من الحياة.
- بيّن الارتباط بين هدفية الإنسان واختياريته.
- اشرح فلسفة خلق العالم مفصلًا.
- بين فلسفة خلق الإنسان معتمدًا على المنهج العقلي.

مصادر لمزيد من الاطلاع

- حميد رضا شاكرين، **راز آفرينش**، معارف، قم، ١٣٨٦.
- عبد الله نصري، **فلسفه آفرينش**، معارف، قم، ١٣٨٣، الصفحات ٤٠ - ٤٥.
- عسكري سليماني أميري، «خدا ومعناى زندگى»، في: **نقد ونظر**، العدد ٢٩ - ٣٠، الصفحة ١٠٢.
- محمد تقي جعفري، **ايدئال زندگى وزندگى ايدئال**، آرمان، طهران، ١٣٥٤.
- __________، **فلسفه وهدف زندگى**، حقيقت، طهران، ١٣٥٤.
- محمد تقي مصباح اليزدي، **آموزش فلسفه**، ج ٢، شركت چاپ ونشر بين الملل، طهران، ١٣٧٩، الصفحة ١١٠.
- __________، **معارف قرآن** ١ - ٣ (خداشناسى، كيهان شناسى، انسان شناسى)، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، قم، ١٣٩١، الصفحتان ١٧١ و١٥٥.



الدرس السادس:

الدين طريق سعادة الإنسان

يُتوقّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. التعرّف على ضرورة وجود طريق غير عادي لسعادة الإنسان.
٢. القدرة على تحديد مجال الدين.
٣. بيان كيفية تشخيص النبي الصادق.
٤. الشوق للتحرك في مسير الحياة الدينية.
٥. الدفاع عن الشأن السياسي للنبي، والردّ على العلمانية.



يقول ميلتون يينجر: «الدين يسلّح الإنسان بفلسفة حياة وينوّر عقله بالنور الضروري. ومكانة الدين في حياة الفرد كمكانة البوصلة بالنسبة للسفينة، فيهديه في بحر الحياة ويوجّه اختياره. ويؤكد الدين على إرادة الإنسان ويقوّيها ويساعد الإنسان على الامتثال للأوامر العقلية. كما يلبّي الدين الحاجات الأساسية للروح، لا سيما الحاجة إلى العشق والخلود»[1].

(١) بيير آلستون وآخرون، **دين وچشم اندازهای نو**، ترجمة غلام حسين توكلي، الصفحة ١٦٢.

ضرورة وجود طريق سعادة للإنسان

بحثنا في الدروس السابقة عن الأبعاد الوجودية للإنسان والهدف من خلقه، ووصلنا إلى وجود بُعد مجرد فيه يُسمى بالروح أو النفس، ولا يشتمل على الخصوصيات المادية. كما أثبتنا أن الروح هي الأصيلة وهي التي تشكل حقيقة الإنسان. وانطلاقًا من ضرورة الحياة بعد الموت، استنتجنا لزوم بقاء النفس. ومن خلال الالتفات إلى هذه الأمور، يتضح أن الهدف من خلق الإنسان هو وصوله إلى كماله الحقيقي - وهو القرب الإلهي -. وحينئذ نسأل: كيف يمكن للإنسان أن يصل إلى السعادة الحقيقية؟

لقد ذكرنا سابقا أن بإمكان الإنسان الوصول إلى هذا الهدف من خلال الاختيار وأفعاله الاختيارية. ويمكن لأفعاله الاختيارية أن توصله إلى الهدف الحقيقي فقط فيما لو كانت مبتنية على المعرفة الصحيحة. ومن خلال الالتفات إلى أهمية الفعل الاختياري والهدف من القيام به، تتضح أهمية الالتفات إلى البُعد المعرفي للأفعال. وحديثنا هنا عن الحياة الأبدية التي هي ظرف تحقق سعادة الإنسان النهائية

والكاملة أو شقاوته. ولمّا كانت هذه الحياة الأخروية غير محدودة، وكانت حركة الإنسان نحو كماله النهائي وحياته تتأثران بنوع المعرفة - الصحيحة أو الخاطئة -، بحيث لو لم يصل الإنسان إلى المعرفة الصحيحة لأمكن أن يهوي إلى العذاب الأبدي والعقاب الذي لا جبران له. فتتضح حاجة الإنسان إلى معرفة طريق الوصول إلى السعادة، وهو الطريق الذي يوفّر للإنسان المعارف اللازمة كي يصل إلى سعادته الحقيقية.

وقد اتضح في الدرس السابق - اعتمادًا على حكمة الله المطلقة -، أن العالم مطابق للنظام الأحسن؛ أي إن الله خلق العالم بنحو يترتب عليه أعلى نسبة من الكمال. ولذا، كان الهدف المعقول من خلق الإنسان هو الوصول إلى أكثر نسبة ممكنة من الكمالات اللامتناهية. وبناءً على النقطة السابقة حيث قلنا إن الكمال الحقيقي للإنسان (أي السعادة الأبدية) يحصل بواسطة الاختيار، يكون من الواجب ومن الضروري للإنسان أن يتحلى بالمعارف الصحيحة لأجل أن يشخص الأفعال الاختيارية المتناسبة مع سعادته الأبدية. ومن الواضح أنه يحتاج في ذلك إلى أن يدلّه الله الحكيم على طريق الوصول إلى السعادة. وهذا الطريق هو الدين المشتمل على قسمين: العقائد والمقررات المرتبطة بسعادة الإنسان الحقيقية. ومن هنا نستنتج ضرورة وجود الدين.

وحينئذ يجب أن نعرف كيف يمكننا أن نصل إلى الدين ومعارفه؛ فهل تكفي طرق المعرفة العادية للوصول إلى هذه المعارف الدينية،

أم أنه لا بد من طريق آخر؟ فيما يلي، سنبيّن بالدليل العقلي، الطريق الصحيح لهداية الإنسان إلى سعادته الحقيقية.

الطرق العادية للمعرفة

انطلاقًا من المباني المعرفية، توجد طرق عادية لتحصيل المعرفة. وهي طرقٌ ذات مراتب مختلفة وقيَم معرفية متعددة. والمراد من كونها طرقًا عادية هو أن الإنسان عادة ما يصل إليها، فيحصل على المعرفة من خلال تهيئة المقدمات. وهذه الطرق العادية هي: التعقل، والشهود، والحس، والتجربة، والنقل، والاستناد إلى معارف الآخرين، وتذكّر هذه المعارف. وعادة ما يمكن للإنسان أن يصل إلى المعارف اعتمادًا على كلّ طريق من هذه الطرق. نعم، يمكن لبعض الطرق أن توصله إلى المعرفة اليقينية - كطريق التعقل -، وذلك عندما يعتمد على البرهان العقلي المبتني على البديهيات.

وانطلاقًا ممّا ذكرناه، يمكن الحصول على بعض المعارف الدينية (المعارف الضرورية للوصول إلى السعادة) من خلال الطرق العادية للمعرفة. وعندما يمكن اكتساب المعرفة الدينية عن طريق أدوات المعرفة المتعارفة، فإن هذه المعرفة الحاصلة تكون معتبرة ويمكن عدّها طريقًا للوصول إلى السعادة. على سبيل المثال، يمكن للعقل الاستعانة بالمقدمات اليقينية لإثبات وجود الله وصفاته وضرورة الحياة بعد الموت. ومن خلال الالتفات إلى أن المعارف العقلية المرتبطة بالدين تابعةٌ أيضًا للقواعد المنطقية، فإن هذا النوع من

المعارف يكون معتبرًا أيضًا. كما يمكن للإنسان الاستفادة من الشهود لإدراك بعض الحقائق المرتبطة بالدين؛ كـإدراك الله تعالى بالعلم الحضوري. ولمّا كانت هذه المعرفة حضورية (أي بلا واسطة)، كانت المعارف الدينية الشهودية معتبرة أيضًا. نعم، يمكن أن يقع الخطأ في تفسير هذه المعارف. وهكذا الأمر بالنسبة للمعارف الحسية، فإنه يمكن أن تهيّأ لنا الأرضية للحصول على معرفة دينية؛ كرؤية المعجزة وسماعها والإصغاء إلى كلام عظماء الدين لأجل التصديق بحقانية رسالاتهم. وعلى هذا الأساس، تكون هذه الأمور مؤثرة في التعرّف على طريق سعادة الإنسان. وبعبارة أخرى: بعض المعارف الدينية على الأقل يمكن الحصول عليها من خلال الطرق العادية والمتعارفة للمعرفة. وفيما يلي، سوف نقيّم هذه الطرق بلحاظ كفايتها في تحقيق السعادة الحقيقية.

ضرورة وجود طريق غير عادي للمعرفة[1]

اتّضح مما سبق وجود طرق عادية عند الإنسان لأجل الوصول إلى المعرفة الدينية. لكن نسأل: هل تكفي هذه الطرق للعلم بطريق السعادة؟ هل يمكننا الاكتفاء بهذه الطرق - كالعقل والشهود وسائر الطرق العادية الأخرى - لأجل وصول الإنسان إلى كماله الحقيقي وسعادته الأخروية؟ من خلال تحليل الطرق العادية للمعرفة والتأمل

---

(١) تقع المعارف غير العادية في مقابل المعارف الحاصلة من الطرق العادية (أي العقل والحس والشهود). وعلى هذا الأساس، تكون المعارف غير العادية عبارة عن المعارف التي لا يصل إليها عامة الناس.

في سنخ المعارف التي يحتاج إليها الإنسان للتعرف على طريق السعادة، يتضح عدم كفاية الطرق العادية حتى يصل الإنسان إلى هدفه. وبعبارة أخرى: نصل إلى بعض المعارف الدينية من خلال الطرق العادية للمعرفة، لكننا نحتاج إلى معارف أكثر وأعمق لأجل فهم طريق السعادة. ولا تستطيع هذه الطرق العادية للمعرفة أن تؤمّن لنا هذه المعارف الأكثر والأعمق، لأنه:

بناء على أصالة النفس وبقائها وتأثير الأفعال الاختيارية في السعادة الأخروية، يجب أن يطّلع الإنسان على المعارف الضرورية المرتبطة بعلاقة الدنيا والآخرة وكيفية تأثير الأفعال الدنيوية في السعادة الأبدية والأخروية. وانطلاقًا من هذه المسألة ومن محدودية الطرق العادية للمعرفة الإنسانية، لو لم يُعطِ الله تعالى الإنسان طريقًا غير عادي للتعرف على طريق السعادة وكيفية تحقق الكمال الحقيقي، فإنه سينتقض غرضه من خلق الإنسان، وهذا خلاف الحكمة الإلهية.

ويمكن بيان هذا الدليل بالبيان التالي:

١. الله تعالى حكيم، وقد خلق الإنسان كي يصل إلى كماله الحقيقي - وهو القرب الإلهي والسعادة الحقيقية في الحياة الأخروية.
٢. بناء على اختيار الإنسان والارتباط بين الدنيا والآخرة وتأثير أفعال الإنسان الاختيارية في النفس الإنسانية - التي هي حقيقة الإنسان والتي تبقى بعد الموت أيضًا -، فإن القرب الإلهي والسعادة الأخروية يتحققان في ظل أفعال الإنسان

الاختيارية المتناسبة مع هذا الهدف؛ أي في ظل الحياة الصحيحة في هذه الدنيا. وهذه الحياة الصحيحة متوقفة على المعرفة الصحيحة لطريق السعادة.

٣. الطرق العادية لمعرفة طريق السعادة هي: العقل والحس والشهود والتجربة والنقل والاعتماد على معرفة الآخرين وتذكّر هذه المعارف.

٤. الطرق العادية غير كافية في معرفة طريق السعادة بتمامه.

إثبات المقدمة الرابعة: الحواس الظاهرة (أي الحواس الخمس) محدودة؛ لأنها مرتبطة بالأمور المادية والظواهر الجزئية المحدودة بظروف زمانية ومكانية خاصة، مضافًا إلى احتمال وقوع الخطأ فيها.

ومن جهة أخرى، لا يستطيع كل الناس أن يستفيدوا من الشهود ليعرفوا العلاقة بين أفعالهم وبين السعادة الحقيقية. والعقل أيضًا محدود في مجال معرفة الطريق الحقيقي للسعادة، بحيث لا يمكنه تشخيص أثر الأفعال في كمال النفس - ونقصها - الأبـدي من شتى الجهات. ما يمكن للعقل أن يُدركه بشكل مستقل عن سائر الطرق الإدراكية هو البديهيات فقط. والوظيفة الأخرى للعقل هي الاستفادة من المعطيات الأخرى وتأليف استدلال منها. أما البديهيات، فيحصل عليها مباشرة من العلم الحضوري. وليس لدينا علم حضوري بكل خصائص النفس، ولا علم بالأفعال المتناسبة مع كمال النفس، ولا بالنتائج الأخروية لهذه الأفعال، بل لا علم حضوري لنا بالنتائج الدنيوية لهذه الأفعال بالنسبة إلى كمالنا ونقصنا. وهكذا الأمر بالنسبة لمعطيات سائر الطرق

كالحس والتجربة وأمثالهما، فإنها لا تنفع في تحديد مصاديق كمال الإنسان ونقصه، ولا تشخيص طريق الوصول إلى الكمال الحقيقي. وعلى هذا الأساس، ليس للعقل إحاطة بخصائص الإنسان وكمالاته الحقيقية، ولا بخصائص عالم الآخرة، ولا بكيفية تأثير الأفعال الدنيوية على السعادة والشقاء الأخرويين؛ لأنه لا يمكنه تجربة هذه التأثيرات أبدًا[1]. وبعبارة أخرى: عندما لا يكون لدينا إحاطة بجميع شؤون النفس وكمالاتها، كيف يمكننا الاكتفاء بالطرق العادية للمعرفة في مقام الوصول إلى السعادة الأخروية؟ وعلى هذا الأساس، يظهر أنه لا قدرة للعقل على إدراك كل المعارف الضرورية لتحقيق الكمال الحقيقي للإنسان.

وهكذا سائر طرق المعرفة، كالتجربة والنقل والاعتماد على معرفة الآخرين وتذكّر هذه المعارف، فهي محدودة ومبتلاة بعدد من المشاكل أيضا؛ لأنها مركّبة من هذه الطرق الثلاثة.

∴ فيجب على الله الحكيم أن يجعل للإنسان طريقًا غير عادي - أو غير متعارف - حتى يصل الإنسان إلى المعارف الضرورية لكماله الحقيقي. وبعبارة أخرى: لو لم يضع الله بين يدي الإنسان هكذا طرق ومعارف ناظرة إلى السعادة، فإنه سيُنقَض غرضه من خلق الإنسان -

---

(١) العقل لا يحيط بكل خصوصيات النفس لأن أقصى ما يمكن أن ندركه بعقلنا هو المعارف الكلية في باب وجود النفس وكمالها؛ أما الإحاطة التفصيلية بحقيقة كمال النفس ومعرفة طريق الوصول إلى هذا الكمال، فهي أمر خارج عن قدرة العقل. وهكذا الأمر في عدم إحاطة العقل بكل خصائص عالم الآخرة، فانطلاقًا من الفيض الإلهي المطلق والخلود في عالم الآخرة، فإنه ليس لعقل الإنسان القدرة الكاملة على إدراك الكمالات الأخروية. وبعبارة أخرى: عندما تكون حياة الإنسان في القيامة مثلًا أبدية، فكيف يمكن للعقل المحض فقط أن يُدرك الكمال الأبدي؟



وهو وصول الإنسان بنحو اختياري إلى السعادة الحقيقية -. ونقض الغرض خلاف الحكمة الإلهية. فانطلاقًا من الحكمة الإلهية التي ثبتت في مباحث معرفة الله، يجب أن يضع الله تعالى بين يدي الإنسان المعارف الضرورية لهدايته. وتجدر الإشارة إلى أن مقتضى الحكمة الإلهية هو بيان طريق الهداية لكل الناس بحيث لا يُحرَم الإنسان منها بنحو كلي. لكن، قد تحصل موانع، تكون ملازمة للتزاحمات الموجودة في النظام الأحسن، فتمنع من وصول هذا الطريق لكل الناس، أو تمنع من وصول هذا الطريق بكامله إلى كل الناس.

وبناء على هذا الدليل الآنف الذكر، يجب أن تصدر الأمور والمعارف غير العادية[1] من الله تعالى وتصل إلى الإنسان. وهذا الدليل يُثبت ضرورة الهداية الإلهية الخاصة (في مقابل الهداية العامة عن طريق الأدوات الاعتيادية لتحصيل المعرفة)[2].

---

(١) المراد من «العادية» هنا هو كل المعارف التي تحصل من طريق اعتيادي متعارف؛ الأعم من الأمور الحاصلة بالتحليل العقلي أو بالتجربة الحسية. وعلى هذا الأساس، تكون الأمور غير العادية شاملة لكل معرفة تحصل عن طريق الله تعالى وبصورة خاصة فقط.

(٢) بناء على هذا البرهان، لا فرق في كيفية الهداية الخاصة الإلهية وكيف تصل إلى الإنسان، بل يكفي أي قالب يحتوي على طريق السعادة ويكون بين يدي الناس؛ سواء كان هذا القالب كلامًا وألفاظًا صدرت من عند الله بكيفية خاصة (وهذا ما يُعبّر عنه علماء الدين بـ «الوحي اللفظي») أو لم يكن ألفاظًا خاصة ومحددة، بل أعطى الله الحكيم العلم بهذه الأمور غير العادية (عن طريق الإلهام أو «الوحي العام») لبعض الأشخاص، فعلى أساس العلم الإلهي اختاروا الكلمات والألفاظ التي يريدون من خلالها نقل هذا المضمون الموحى إليهم. لذا، يوجد نحوان للطريق غير العادي: إما أن يكون على شكل كلمات محددة تكون عين كلام الله، أو يكون كلامًا غيرَ كلام الله (كلام إنسان أو ملك) لكنه يحظى بالتأييد الإلهي. والمسألة المهمة هي أن الله تعالى قد أيّد هذه المعرفة غير العادية.

لمزيد من الاطلاع:

يمكن تقسيم المعارف الحاصلة من الطرق غير المتعارفة أو من النصوص الدينية إلى ثلاثة أقسام: قسم يمكن للعقل إدراكه - وهو العقل المستعمَل كأداة معرفة متعارفة -، وقسم وراء العقل، وقسم مخالف للعقل.

أما الذي يمكن إدراكه بالعقل، فهو المعارف التي يُدركها العقل ويوجد دليل على إثباتها، مثل إثبات وجود الله.

وأما ما وراء العقل، فهي المعارف التي لا يمكن للعقل وحده أن يصل إليها ويدركها، ولا يوجد دليل على إثباتها ولا على نفيها، مثل جزئيات الأعمال العبادية.

وأما القسم المخالف للعقل، فهي المعارف التي لا يقبلها العقل ولديه دليل على نفيها.

وانطلاقًا مما تقدم، يُعقَل وجود معارف من القسمين الأول والثاني في النصوص الدينية، أما القسم الثالث، فلا يُعقَل وجوده. وعلى هذا الأساس، يكون اشتمال الدين على معارف مخالفة للعقل، هو بنفسه دليلًا على بطلان هذا الدين. وهذا من قبيل بعض التعاليم المسيحية المحرّفة كالتثليث.

وإلى هنا، يكون قد ثبتت ضرورة المعارف غير العادية. ولا يخفى أن الاستدلال على ضرورة المعارف غير العادية، لا يعني أن هذا

الطريق منحصر ببيان الأمور غير العادية، بل يُعقَل للطريق غير العادي أن يبيّن بعض المعارف العقلية أيضًا. وهذا مشتمل على عدد من الفوائد:

منها: تنبيه العقل، سواء كان باستطاعة العقل وحده ومن دون بيان هذه الطرق غير العادية أن يصل إلى هذه المعارف لكنه كان غافلًا عنها على مرّ الزمن بسبب ظروف الحياة - كالالتفات إلى الربوبية الإلهية المطلقة -، أو لم يكن بإمكان العقل إدراك هذه المعارف ابتداء وحده لكنه يلتفت إلى هذه المعارف بعد أن تبيّنها النصوص الدينية. وفي كلتا الحالتين، سيكون بيان الله للمعارف التي يمكن إدراكها بالعقل موجِبا لتذكّر هذه الأمور والالتفات إليها.

ومنها: الإلفات إلى الأمور التي يلتفت إليها العقل، ويملك دليلًا أو شاهدًا كافيًا لتأييدها. فعندما تُبيَّن من طريق خاص، فإنها ستحظى بتأييد من العقل وتزيد من اندفاعه. ففي بعض الأحيان، يحصل للإنسان علم بشيء ما من طريق عادي متعارف، إلا أن بيانه من قبَل الله تعالى يؤدي إلى حصول طمأنينة في مقام الاعتقاد ودافع في مقام العمل. فالإنسان يتعبّد بالمعارف التي أيّدها الدين وأكّد عليها، ويعتقد بها، أكثر من اعتقاده بالمسائل الناتجة فقط عن العقل أو التجربة. فعلى سبيل المثال فقط، يستطيع الإنسان من حيث القدرة العقلية، أن يثبت ضرورة الحياة بعد الموت، فحتى لو لم تُشِر الطرق غير العادية إلى هذا الواقع، فإن العقل باستطاعته إدراك ضرورة ذلك. لكن، عندما يؤكد على هذا الواقع وهذه المعرفة مصدرٌ ماورائي

وأوسع من الفهم العادي، فإن الإيمان بالمعاد والتعبد العملي بلوازم هذا الاعتقاد سيقوى ويشتد. وبالتالي، مضافًا إلى الأمور الماوراء عقلية، يمكن أن يبيّن الله تعالى أيضًا بعض الأمور العقلية، ويكون هذا الفعل حكيمًا ومتناسبًا مع الحاجات الواقعية للإنسان.

مجال الدين[1]

تقدم في بداية هذا الدرس ضرورة وجود الدين لأجل وصول الإنسان إلى السعادة. لكن، في أي مجال يجب أن يتدخل الدين؟ أو في أي مجال يكون تدخله مفيدًا وحسنًا؟ وبعبارة أخرى: ما هو الملاك الذي يعيّن مجال الدين؟

لأجل تحديد مجال الدين، لا بد من الالتفات إلى وجه ضرورة الدين. فأصل الدين هو لأجل تحقق هدف ضروري. فلو غفلنا عن الالتفات إلى ضرورة الدين، كيف يمكننا توضيح مجال تدخّله؟

وعلى هذا الأساس، نقول في مقام تحديد مجال الدين إنه من خلال الالتفات إلى فلسفة خلق الإنسان (التي تقدمت في الدرس الخامس)، نجد أن الهدف المعقول من خلقه هو وصوله إلى السعادة الأبدية. وبناء عليه، يكون وجه الحاجة إلى الدين هو بيان طريق الوصول إلى السعادة الأبدية؛ أي بيان الأمور المؤثرة في السعادة الأبدية والتحذير من الأمور الموجِبة للشقاء الأبدي. فكل أمر ضروري

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن البحث في مجال الدين هنا مرتبط بالدين بنحو كلي، ويشمل سائر الأديان أيضًا. وسيوافيك البحث في جامعية الإسلام في الدرس الثامن إن شاء الله.



في تحقق الكمال الحقيقي للإنسان - وهو السعادة الأبدية -، هو جزء من الدين[1]. وحيث إن الحياة الدنيا مقدمة للآخرة، وفعلَنا الاختياري مؤثرٌ في كمالنا الحقيقي، فإنه يجب الحديث في الدين عن المعتقدات والأفعال التي تتوقف عليها السعادة الأبدية. وعلى هذا الأساس، يكون مجال الدين شاملًا لكل أمر اعتقادي أو قيمي مرتبط بسعادة الإنسان الأبدية[2].

مجالات الدين الفردية والاجتماعية

على ضوء التحليل المتقدم، يتضح أن الدين شامل لكل ما تتوقف عليه السعادة الحقيقية للإنسان - أو الكمال الحقيقي للنفس -. وعلى هذا الأساس، يكون للدين حضور في الأمور الفردية المؤثرة على السعادة الحقيقية، وفي الأمور الاجتماعية أيضًا. فمن خلال الالتفات إلى ما تقدم، يتضح أنه لا فرق في حضور الدين ودوره في السعادة الإنسانية بين الأمور الفردية والأمور الاجتماعية. فعندما يكون كلّ من السلوك الفردي والاجتماعي مؤثرًا في السعادة الحقيقية للإنسان وكماله، فإنه

(١) هذا الملاك لتحديد مجال الدين مستند إلى مبان عقلية تحدثنا عنها. وبعبارة أخرى: على أساس المباني الفلسفية، يتضح أن مجال الدين هو كل ما يرتبط بالسعادة الحقيقية للنفس الإنسانية. ولا يعني ذلك أن العقل بإمكانه أن يفهم كل المصاديق، بل من الممكن أن يُدرك بعضها من خلال هداية الطرق غير العادية له.

(٢) كون الدين شاملاً لكل الأمور المرتبطة بسعادة الإنسان، لا يُراد منه أن المعارف الدينية هي على مستوى واحد لكل الأزمنة والظروف، بل رقعة الدين ودائرته تختلف في كل عصر وتكون متناسبة مع قابلية الإنسان واحتياجاته. لذا، قد توجد بعض الأزمنة والظروف، بحيث يكون بيان بعض الأوامر غير متناسب مع حاجات الإنسان أو لا يكون صحيحًا بيانها له.

لا يمكننا إخراج بعض المجالات الاجتماعية - أو كلها - المؤثرة في السعادة الإنسانية عن مجال الدين ونطاقه.

ومرادنا من المسائل الفردية هو تلك الأمور التي يجب أن يلحظها الإنسان في علاقتها مع نفسه أو مع الله تعالى؛ أي تلك الأمور التي لا ترتبط بذاتها مع الموجودات الأخرى - لا سيما سائر الأفراد -؛ أي هي التكاليف الفردية - سواء كان لدينا موجود آخر أو لا - من قبيل: ضرورة التفكير في حقيقة نفسه، وضرورة معرفة خالقه، وضرورة حفظ بدنه من الشرور والآلام. ومن الواضح أن الأمور الفردية الدخيلة في سعادة الإنسان، تكون مندرجة تحت نطاق الدين.

وأما الأمور الاجتماعية، فمرادنا منها هو كل معرفة أو سلوك مرتبط ببقية الأفراد. فكلّ ما كان منها مؤثرا في السعادة الحقيقية للإنسان، فإنه يُعدّ جزءًا من الدين. وعلى هذا الأساس، إن كانت المعارف والأفعال الاجتماعية اختيارية وتتوقف عليها السعادة الحقيقية، فإنها تكون داخلة في دائرة الدين؛ إذ لا معنى لأن يرفض الشارع الحكيم بيان قسم مهم من الأمور المرتبطة بالسعادة - أي الاعتقادات والقيَم الاجتماعية -.

وانطلاقًا من شؤون الإنسان وحاجاته، يتضح أن المجالات الاجتماعية واسعة وتشمل العديد من الأمور، من قبيل: السياسة والثقافة والاقتصاد والأسرة والإدارة والفن والأمن والتعليم والتربية[1].

---

(١) ويمكن ملاحظة اهتمام الدين بالمجالات الاجتماعية من خلال قراءة الكلام التالي للإمام

فعلى سبيل المثال فقط لو لاحظنا في الأمور السياسية نوع النظرة إلى بعض المسائل، من قبيل: ماهية الحكومة المطلوبة، وحق الولاية السياسية، وشـروط الحاكم، وصلاحياته، والوظائف المتبادلة بين الحاكم والناس، وحق المشاركة السياسية وحدودها، والحرية والعدالة السياسية، لوجدنا: أولًا: أن هذه الأمـور داخلة في نطاق الأفعال الاختيارية، وثانيًا: أن أية نظرية في هذا المجال ستؤثر على الكمال الحقيقي للإنسان. مثلًا، لو كان الحاكم وعمّال الدولة متدينين، فإنهم سيعتمدون على مصادر المعرفة الدينية - لا سيما النصوص الدينية - لتشريع القوانين وتنفيذها؛ وهذا ما يكون مناسبًا للسعادة الحقيقية لأفراد المجتمع. وهذا بخلاف ما لو كان الحاكم وعمّاله غير متدينين. فلو لم نعرّف الحرية في إطار المباني والقيَم الدينية، فإن المجتمع سيُبتلى بالنظرة الليبرالية[1] في الدنيا وبالشقاء في الآخرة. وهكذا الأمر

الخميني ﷺ، حيث قال: «والله، الإسلام كله هو السياسة. لقد عرّفوا الإسلام بشكل خاطئ وسيئ. إن سياسة المُدن تنشأ من الإسلام». (السيد روح الله الموسوي الخميني، **صحيفه امام**، الجزء ١، الصفحة ٢٧٠)؛ «مقدار الآيات والروايات الواردة في السياسة أكثر بكثير من الواردة في العبادات. فلو لاحظت خمسين كتابًا فقهيًا، ستجد أن سبعة أو ثمانية منها فقط مرتبطة بالعبادات، والبقية مرتبطة بالسياسات والاجتماعيات والمعاشرة وما شاكل» (المصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحة ٤٣)؛ «أغلب كتب الفقه كتبٌ سياسة» (المصدر نفسه، الجزء ١٣، الصفحة ١٢)؛ «الحكومة، في نظر المجتهد الواقعي، هي فلسفة عملية لكل الفقه في جميع أبعاد الحياة البشرية. فهي تعكس الجهة العملية للفقه فيما يرتبط بالمشاكل الاجتماعية والسياسية والنظامية والثقافية. فالفقه نظرية واقعية وكاملة لإدارة الإنسان من المهد إلى اللحد» (المصدر نفسه، الجزء ٢١، الصفحة ٢٨٩).

(١) وهي النظرة المعتمدة على ما يُسمى بـالمجتمع المتسامِح (permissive society)، وهو المجتمع الذي تسوده الحرية لا سيما الحرية الجنسية. (المترجم)

لو التفتنا إلى التوحيد في الربوبية التشريعية - الذي يقتضي انحصار تشريع القانون وتنفيذه بالله تعالى -، فإن حق الإلزام السياسي سيكون منحصرًا بالله تعالى أو بمن أذِن له الله تعالى على أساس المعايير الدينية.

ضرورة وصول الإنسان إلى طريق السعادة

ثبت إلى الآن ضرورة وجود طريق سعادة لهداية الإنسان، واتضح أيضًا مجاله ونطاقه. ومن الواضح أنه يجب أن يكون طريق السعادة هذا بين يدي الإنسان. وقد تقدم في نظرية المعرفة الحديث عن الطرق العادية - أي المتعارفة - للمعرفة كالعقل والحس والشهود، وعن قيمتها المعرفية. وفيما يلي، سنبيّن كيفية الوصول إلى الطريق غير العادي.

كيفية وصول الإنسان إلى طريق السعادة غير المتعارف

بناء على الحكمة الإلهية، وانطلاقًا من عجز كل الناس عن الوصول مباشرة إلى طريق السعادة بنحو كامل، فإنه يوجد طريق واحد فقط يمكن فرضه وهو أن يتصدى الله الحكيم لجعل المعرفة بطريق السعادة بين يدي الناس بواسطة فئة خاصة منهم.

والمسألة المهمة هي أنه يجب أن يطمئن كل شخص من هذه الفئة الخاصة بأن الله اختاره لأجل هداية الناس. كما لا بد من وجود طريق لكي يُثبت للناس أنه يؤدي رسالة الله تعالى. وفي غير هذه

الحالة، يمكن أن نجد أفرادا يدّعون كذبًا أنهم مُرسَلون من قبَل الله تعالى لأجل هداية الناس، مما يؤدي إلى إضلال الناس.

ضرورة وجود النبي

تقدم أنه بناء على الحكمة الإلهية، لا بد من وجود طريق غير عادي لأجل هداية الإنسان إلى طريق السعادة. ويرى العقل أن وصول كل البشر إلى هذه المعرفة الإلهية - سواء بنحو مباشر أو بواسطة فئة خاصة من الناس - لهو أمر حكيم[1]. وحيث إن كلّ واحد منّا لم يصل إلى هكذا معرفة[2]، فإننا نستنتج أن وجود رسول - أي واسطة بين الله وبيننا - يحمل الرسالة الإلهية ويهدي الآخرين أمرٌ ضروري. وعندما نجد بوضوح أننا لم نعثر على هذه المعارف في داخلنا، فإنه يجب - على أساس الحكمة - أن يبعث الله أنبياء يعرّفوننا على الطريق الصحيح والكامل ويضعونها بين يدي الإنسان.

وتجدر الإشارة إلى أن الاستدلال على ضرورة وجود النبي، هو نفس الاستدلال على ضرورة وجود الطريق غير المتعارف، لكن مع إضافة

---

(١) أصل وجود طريق نحو السعادة وإمكان وصول الإنسان إليها لهو أمر لازم؛ لكن يمكن أن لا يصل هذا الطريق إلى بعض الأشخاص بسبب بعض الظروف الطبيعية أو الاختيارية. وفي هذه الحالة، يكون هؤلاء الأشخاص معذورين. أما لو كان أصل الوصول إلى هذا الطريق مستحيلًا، فإن أصل خلقة الإنسان سيكون لغوًا.

(٢) يمكن ذكر عدد من الأسباب التي حالت دون وصول كل الناس إلى طريق السعادة غير المتعارف، مثل: اختلاف الناس في الخلق، تهيئة الأرضية للامتحان واختيار الهداية أو الضلال، أو قبول الولاية.

مقدمة مفادها: أنه لا بد من وجود طريق حتى يعرف الإنسان الهداية الإلهية التي أتى بها الأنبياء.

طرق إثبات النبي

انطلاقًا من ضرورة وجود نبي مرسَل من قبَل الله تعالى لأجل هداية الناس، ينفتح المجال أمام السؤال التالي: كيف يمكننا تمييز النبي الحقيقي عن غيره ممن يدّعي النبوة؟ هل يمكننا الاعتماد على كل من يدّعي أنه مرسَل من قبَل الله تعالى؟ فمن الممكن أن يدّعي بعض الأشخاص كذبًا أنهم أنبياء ومرسَلون من قبَل الله تعالى، فيحرفون الناس عن جادّة السعادة. فلا بد من وجود طريق نستطيع الاعتماد عليه لأجل إثبات صدق النبي ومعرفة أنه مبعوث حقيقة من قبَل الله تعالى.

فعندما يأتي شخص برسالة من قبَل شخص آخر، فتارة توجد شواهد وقرائن على ذلك بحيث لا يبقى مجال للشك فيها، وتارة أخرى، يحتمل المخاطَبُ - وبنحو معقول ومنطقي - أن يكون في الأمر اشتباه أو خدعة، فلا بد من وجود طريقة أو علامة من قبَل المرسِل، نستطيع من خلالها تمييز المرسَل الحقيقي عن غيره، من قبيل: أن يُعلَن عن اسمه من قبل أو تُذكَر خصوصية موجودة فيه فقط دون غيره. وفيما يرتبط بالنبي، يعتمد الناس أحيانًا على قوله بسبب كلامه المعقول ووجود عدد من الشواهد والقرائن الأخرى كصدقه وأمانته.

لكن، من خلال الالتفات إلى أهمية الدين كرسالة، فإنه قد يصعب الوثوق بسهولة بشخص يدّعي أنه نبي؛ كما لو لم يتمكّن من نفي احتمال أن يكون مدّعي النبوة يخدعه من خلال الكذب، أو بسبب الوساوس التي تمنع الناس عن قبول الدين، أو غير ذلك. ففي هذه الموارد، لو أظهر علامة تؤكد أنه مبعوث من قبَل الله تعالى، فإنه يكون قد أتمّ الحجة على الناس، بحيث لا يقع الباحثون عن الحقيقة في الاشتباه ويمكنهم من خلال هذه العلامة تمييز الحق من الباطل.

ولأجل حماية الناس من الوقوع في الانحراف والاشتباه، يوجد عدد من الطرق التي يمكن الاعتماد عليها لتمييز النبي الحقيقي عن غيره، نذكر منها طريقين:

١. الإعجاز

تُعدّ المعجزة - التي هي علامة إلهية - أفضل طريق لإثبات حقانية النبي المبعوث من قبل الله تعالى. والمعجزة هي فعل خارق للعادة يستدل بها مدّعي النبوة على أنه مبعوث ومرسَل من قبَل الله تعالى.

ووجه ضرورة المعجزة ودورها في إثبات حقانية المرسَل هو على الشكل التالي:

١) عندما يدّعي شخص أنه مبعوث من قبَل شخص أو مأمور بفعل محدد، فإن كان الآخرون يشكّون في صدقه، فإنّ بيان علامة صدقه تُعدّ من إحدى الطرق العقلائية لإثبات مدّعاه.

٢) كلّما كان المرسِل مهمًّا والرسالة مؤثرة أكثر بمصير الإنسان، لزم أن يكون دليل المرسَل - المُثبِت لكونه مرسَلًا من قبَل ذلك المرسِل - أقوى وأكثر إحكامًا.

٣) دعوى أن الرسالة هي من قبَل الله خالق العالم، هي مسألة مهمة ومرتبطة بمصير الإنسان وسعادته الأبدية، وليست مستثناة من القاعدة السابقة. لذا، يجب على مدّعي النبوة أن يقدّموا دليلًا أو شاهدًا قويًّا جدًّا على مدّعاهم، بحيث يثبت أنهم مصطفَون من قبَل الله تعالى لأجل بيان هذه الرسالة.

على هذا الأساس، يجب وجود دليل لمعرفة النبي، فيما لو لم يكتف الأفراد غير المعاندين بكلام النبي شاهدًا على صحة مدّعاه ورسالته. وإلا، فطالما لا يوجد دليل وعلامة على ذلك، فإن الحجة لن تتم على الناس. فيجب على الله تعالى أن يزوّد أنبياءه بعلامات وأدلة حتى لا يلزم نقض الغرض في تعريفهم للناس.

تعريف المعجزة

المعجزة في اللغة هي الفعل الذي لا يقدر الإنسان العادي - أي الذي لم يشمله لطف إلهي خاص - على أدائه. ومن خصائصها: كونها خارقة للعادة[1]، كونها مرافقة لدعوى النبوة، وجود تناسب بين هذا الفعل

(١) الأمور الخارقة للعادة هي بشكل عام عبارة عن ظواهر تتحقق بحيث لا يمكننا معرفة أسبابها وعللها من خلال الطرق الحسية وقوانين العلوم المادية والتجريبية. وفي بعض الأحيان تكون الأسباب غير العادية لهذه الأمور في متناول الإنسان بحيث يمكنه الوصول إليها من

الخارق للعادة وبين القدرة المدّعاة، كونها مرافقة للتحدي، عجز الآخرين عن الإتيان بمثلها. فلو وُجدت هذه الخصائص في الشخص الذي يدّعي النبوة، فإنها تكون دليلًا على صدق دعواه.

وتشخيص كونها خارقة للعادة ويعجز الآخرون عن الإتيان بمثلها، يمكن أن يكون له صورتان: إما أن يستطيع عامة الناس تشخيص ذلك، أو نحتاج في التشخيص إلى فئة من المتخصصين. والفعل الذي يحتاج في تشخيص إعجازه إلى متخصصين، فإن شخّص المتخصصون أنه معجزة، فهذا سيكون مورِثًا للاطمئنان أكثر عند عامة الناس؛ لأنه يمكن أن يشتبه الناس غير المتخصصين في تشخيصهم. أما لو تصدّى المتخصصون المحيطون بفنّ ما في زمن محدد، فصدّقوا بأنه فعل إعجازي، فإن عامة الناس سيطمئنون أكثر. والكثير من معجزات الأنبياء كانت متناسبة مع الفنون والمهارات التي كان التخصص فيها سائدًا في زمانهم. وهذا من قبيل: معجزة النبي موسى عليه السلام مقابل سحر السحرة، ومعجزة القرآن الكريم مقابل فصاحة أدباء العرب وبلاغتهم.

خلال بعض التعاليم والتمارين الخاصة، مثل أعمال المرتاضين. وأحيانا أخرى يكون تحقق هذه الأسباب منوطًا بالإذن الإلهي، وتكون في متناول الأشخاص الذين لديهم ارتباط خاص مع الله تعالى. وعلى هذا الأساس، يتميّز الشق الأخير بخصوصيتين: أولًا: لا يكون قابلًا للتعليم والتعلم؛ وثانيًا: لا تغلبه القوى الأخرى والأسباب الأخرى. والمعجزة هي من الشق الثاني من خوارق العادة، بحيث تكون خاصة ببعض عباد الله المنتجبين. وبناء عليه، تتميز الأمور الإلهية الخارقة للعادة عن غير الإلهية الخارقة للعادة من خلال اشتمالها على خصوصيتين: أنها غير قابلة للتعليم والتعلم، وأنه لا يمكن لأي فاعل آخر أن يمنع تحققها أو استمرارها أو الحدّ من تأثيرها. (انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **آموزش عقايد**، الصفحتان ٢٦٣ - ٢٦٤).

كيفية دلالة المعجزة على صدق مدّعِي النبوة

كيف نعرف بأن الآتي بالمعجزة هو حقًّا رسول الله؟ ألا يمكن أن يتحلّى مدّعي النبوة كذبًا بمثل هذه القدرة؟ فربما مارس رياضات خاصة أعطته القدرة على القيام بمثل هذه الأعمال الخارقة للعادة. والجواب عن هذا السؤال مبنيّ على صفة الحكمة الإلهية. فانطلاقًا من حكمة الله تعالى، لا يمكننا أن نفرض أن الله تعالى يمكّن الشخص الكاذب من القيام بأعمال خارقة للعادة بحيث لا يمكن لأحد أن يفضحه. فمن الواضح أن هذا مما يمهّد الأرضية لبُعد الناس عن السعادة ويؤدي إلى نقض الغرض الإلهي. ولنا أن نقرر هذا الدليل بالبيان التالي أيضًا:

١. الله تعالى حكيم، ويريد هداية الناس، فلا يفعل ما ينقض هذا الغرض.
٢. تمكين الكاذبين من الإتيان بالمعاجز أمر ناقض للغرض الإلهي؛ لأنه يؤدي إلى إضلال الآخرين.
∴ لا يمكّن الله تعالى الكاذبين من الإتيان بالمعاجز.

ومن خلال الالتفات إلى هذا الدليل، يتضح أن مقتضى الحكمة الإلهية هو استحالة صدور الأمر الخارق للعادة من الشخص الكاذب، بحيث يكون ما صدر منه مشتملًا على كل خصوصيات المعجزة - التي منها استحالة الإتيان بمثلها -.

٢. إخبار الأنبياء السابقين أو المعاصرين

يُعدّ إخبار الأنبياء السابقين أو المعاصرين دليلًا على نبوة النبي. فعندما تثبت حقانية نبي من الأنبياء - من أي طريق موجِب للاطمئنان -، فإنه يثبت أن كل كلامه إلهي ويصبّ في إطار هداية الناس التي منها تعريفهم بالنبي المعاصر له أو التالي له، وإخبارهم عن أوصيائه أو أوصياء سائر الأنبياء. ومن الواضح أن هذه الطريقة متوقفة على حصول الاطمئنان بنبوة النبي المُخبِر وصدقه - سواء كان النبي متقدمًا أو معاصرًا -، بحيث يكون كلٌّ من قوله وفعله معتبرًا - ومنهما ما صدر منه من إخبار عن سائر الأنبياء والأوصياء -. مضافًا إلى توقف هذه الطريقة أيضًا على الاطمئنان بصدور هذا الكلام عن النبي المُخبِر.

عصمة النبي

بعد إثبات نبوة النبي، نسأل: هل من الممكن أن يُخطئ النبي الواقعي عمدًا أو خطأ في تلقي الرسالة الإلهية أو في تبليغها؟ أو هل يمكن أن يتأثر بأهوائه النفسية ومصالحه الشخصية، فيبيّن للناس رغباته الشخصية على أنها الأوامر الإلهية؟ والجواب عن ذلك بأنه يجب أن يكون الرسول مصونًا عن الخطأ فيما يرتبط بنقل طريق السعادة الإلهية، وبحسب مصطلح المتكلمين، يجب أن يكون «معصومًا».

تعريف العصمة: العصمة هي موهبة إلهية وقوة خاصة تؤدي إلى عدم صدور الذنب أو الخطأ - مطلقًا أو في مجال خاص - عن شخص من الأشخاص.

ولا بد من الالتفات إلى أن الإنسان المعصوم يتحلى أيضًا بالخصائص الإنسانية كالعلم والاختيار والميول المزاحمة واكتساب الفضائل؛ فيكون بهذا مشتركًا مع سائر البشر. وعلى هذا الأساس، لا يُراد من كون العصمة موهبةً أن الأفعال تصدر عن المعصوم لا عن اختياره، بل المراد عدم صدور الخطأ والذنب منه بنحو اختياري.

نعم، يمكن أن يمتنع بعض الأشخاص الآخرين باختيارهم عن ارتكاب أي ذنب؛ لكن العصمة المذكورة فيما يرتبط ببعض الأشخاص تكون مضمونة قطعًا من الله تعالى، بحيث نقطع بأن المعصوم لن يقترف ذنبًا ولن يرتكب خطأ.

وفيما يرتبط بعدم صدور الخطأ والذنب من الإنسان المختار، تجدر الإشارة إلى تحلّي الإنسان المعصوم بالعلم الكامل بطريق السعادة وبالإرادة القوية مقابل الميول النفسية؛ لأنه إن لم يكن لدى النبي اطلاع كامل على الدين والتكاليف الإلهية، فإنه قد يبلّغ أمرًا باطلًا مخالفًا للمشيئة الإلهية، مما يؤدي إلى انحراف الناس. لذا، يُعدّ العلم الكامل شرطًا لازمًا لتحقق العصمة. وهكذا الأمر فيما لو لم يتحلّ النبي بالقدرة اللازمة لمقاومة الأهواء النفسية، فإنه ربما يترك معارفه التي تتعلق بالحق - حتى اليقينية منها - فيعمل على طبق أهوائه النفسية ويتّبع وساوس الشيطان. من هنا يُعلم أنه يجب أن يكون لدى النبي إرادة قوة، مضافًا إلى العلم الكامل. وبالتالي، يلزم من العصمة - التي هي موهبة إلهية - أن يتحلى النبي بعلم كامل بالحق وإرادة قوية على التحرّك في مسيره. وانطلاقًا من هذا التحليل للعصمة، يتّضح عدم

وجود منافاة بين العصمة والاختيار؛ لأنه عندما يكون الإنسان عالمًا بنحو كامل بحقيقة شيء من الأشياء، ويكون لديه دافع للعمل على طبق هذه المعرفة والعلم، فإنه لن يقترف الذنب باختياره.

شبهة موهبة العصمة والعدالة الإلهية: انطلاقًا من كون العصمة موهبة إلهية، نسأل: لماذا يكون هذا العلم وهذه الإرادة منحصرين في فئة خاصة من الناس؟ ما الدليل على أفضلية هذه الفئة على سائر الناس؟ فالشخص المعصوم يرى الذنب كما يرى السمّ، فيستحيل أن يرتكبه، بل لا يفكّر في ارتكابه أبدًا. فلو كنا نتمتع أيضًا بمثل هذا العلم والإرادة، لكنّا معصومين أيضًا. أوَلا يلزم نقض العدل الإلهي بسبب إعطاء هذه الموهبة لفئة خاصة من الناس؟

الجواب: إن إعطاء هذه الموهبة لفئة خاصة من الناس يكون مخالفًا للعدل الإلهي عندما يكون إعطاء بلا ملاك ودون وجود قابليات خاصة. وفي المقام، الله تعالى يعلم بعلمه الأزلي أنه يوجد بعض الأشخاص الذين سيستفيدون بشكل صحيح من اختيارهم ويتفوقون على سائر الناس حتى لو لم يتمتعوا بموهبة العصمة. فبلحاظ هذه القابلية وهذا الاستعداد عند هؤلاء الأشخاص، منحهم الله تعالى موهبة العصمة؛ أي أعطاهم علمًا وإرادة خاصّين بحيث يكونان كافيين لصونهم عن الخطأ والذنب، فيعتمدون على ذلك لتمهيد الأرضية لهداية الآخرين. وعلى هذا الأساس، يتمتع المعصومون بهذه الموهبة الخاصة وهذا اللطف الخاص بسبب وجود استعدادات وقابليات فيهم.

ومن هنا، يتضح أن إعطاء هذه الموهبة الخاصة غيرُ مخالف للعدالة الإلهية، بل هو لازم لها وللحكمة.

ضرورة العصمة: انطلاقًا من الحكمة الإلهية، حتى يصل الإنسان إلى السعادة، فإنه لا بد من وجود طريق يطمئن إليه في هذا الوصول. لذا، يجب أن يكون الصادع بالدين أو طريق السعادة غير البشري متصفًا بالعصمة؛ بمعنى عدم وجود أي خطأ في إرشاده نحو السعادة. فلا معنى لأن يوكل الله الحكيم هدايةَ الناس إلى شخصٍ لا يمكن الوثوق به أبدًا، بل إلى شخصٍ يخالف القوانين الإلهية عن عمد أو خطأ، فيُبيّن أمورًا أخرى بعنوان أنها أوامر إلهية. لذا، يجب أن يكون النبي الإلهي معصومًا في تبليغه لطريق السعادة؛ وإلا، فإنه لا يمكن أن يصل الناس إلى الطريق الحقيقي للسعادة.

دائرة عصمة النبي

حيث إن فلسفة العصمة هي الاطمئنان بمعرفة طريق السعادة، فإنه يجب أن يكون النبي معصومًا عن الخطأ والذنب في كل الأمور المرتبطة بالهداية؛ سواء في بُعدها النظري - أي في تلقي طريق الهداية وتبليغه وتفسيره وبيانه - أو في بُعدها العملي - أي في تطبيق طريق الهداية بين الأمة وتنفيذه كما بيّنه -. ومن خلال الالتفات إلى الحكمة الإلهية، يتضح أن الناس، في وصولهم إلى السعادة الحقيقية، محتاجون إلى طريق غير بشري حتى يستفيدوا من المعارف التي يأتي بها والقيَم والأوامر العملية. فلو كان حامل الرسالة يخطئ أو يشتبه في النقل، فينقل إليهم أمورًا أخرى، أو كان في مقام

التنفيذ يعمل على خلاف مقتضى طريق الهداية الإلهية، فإنه سوف يؤثر سلبًا على أصل فلسفة وجود الدين وإرسال الرسل، بحيث يصبح محلّ إشكال؛ وهذا معناه نقض الغرض الإلهي من الخلقة. وعلى هذا الأساس، يجب أن يكون النبي معصومًا في كل الشؤون المرتبطة بالهداية الإلهية.

وتجدر الإشارة إلى أنه في باب ضرورة عصمة الأنبياء في تلقي طريق السعادة وفهمه وبيانه، لا فرق بين المعارف التي تكون بعينها - أي بألفاظها ومعانيها - كلامًا إلهيًا والمعارف التي يصيغ النبي المرسَل ألفاظها. فالملاك هو الوصول بنحو مطَمئِن إلى طريق السعادة؛ سواء كان الله تعالى قد حدّد الألفاظ وبلّغها النبي للناس، أو يكون الله قد علّم النبي طريق السعادة والنبي بدوره بيّنه بألفاظ مناسبة. والمهم في مباني معرفة الله ومعرفة الإنسان هو ضرورة الوصول إلى المعارف غير البشرية بنحو مطَمئِن، سواء كانت هذه المعارف كلام الله - كالقرآن الكريم - أو كلام الأنبياء - كالروايات -[1].

(١) قد يُسأل: لماذا يجب أن يكون القرآن (أو طريق السعادة) عين كلام الله وألفاظه، ولا يكون ألفاظًا اختارها النبي لإيصال المحتوى الذي أوحي إليه؟ والجواب: أنه لا يوجد ملاك عقلي في هذا المجال، وإن الله تعالى قد اختار هذا الطريق بناء على علمه وحكمته. فيمكن أن تقتضي مصالح أخرى أن يكون طريق السعادة مركبًا من كلام الله وكلام الرسول، ويمكن أن تقتضي المصالح أيضًا أن يكون من كلام الرسول فقط. ولا يستطيع العقل الإنساني أن يحدد هذه الظروف والمصالح؛ لأنه انطلاقًا من عصمة النبي، فإن العقل يعتقد أن الطريق الأول حكيم والطريق الثاني كذلك.

شؤون النبي المعصوم

من خلال ما مرّ، يتضح أن مجال الدين مرتبط بالسعادة الحقيقية للإنسان، وأنه يجب أن يكون النبي معصومًا في كل المسائل المرتبطة بالهداية والسعادة الحقيقية للإنسان. وعلى هذا الأساس، يكون للنبي المعصوم عدد من الشؤون، نذكر أهمها:

المرجعية الدينية

لا يخفى أن الاطلاع على العقائد والقيَم الدينية يُعدّ من الأمور الضرورية لسعادة الإنسان. وعلى أساس الحكمة الإلهية، فإن أفضل مرجع في هذا المجال هم المعصومون. ولمّا كانوا معصومين، فإنهم يتمتّعون بعلم كامل بهذه المعتقدات والقيَم، ومن جهة أخرى، لديهم دافع كافٍ لهداية الناس. وبناء عليه، يتضح أن من شؤون الأنبياء المرجعية الدينية، وبعبارة أخرى: مع وجود المعصوم بين الناس، فإنه الوحيد الذي يتمتع بشأن المرجعية في الأمور الدينية، كما أن له أن يحدد مراجع دينيين من قبَله. وبالتالي، يكون فعل وقول غير المعصوم وغير من يعيّنه فاقدًا للاعتبار والحجية.

الزعامة والقيادة السياسية

مرّ معنا في هذا الدرس دخالة الدين في الأمور الفردية والاجتماعية، وأن النبي معصوم في كل الأمور النظرية والعملية المرتبطة بطريق الهداية. والمراد من القيادة السياسية للمعصوم هو تشريع وتنفيذ القوانين الاجتماعية المتناسبة مع المباني والقيَم الدينية لأجل تحقيق

السعادة الحقيقية للبشر. فلو كان النبي المعصوم موجودًا، هل يمكن أن يتمتع شخص آخر بحق الولاية والقيادة السياسية؟ وبعبارة أخرى: فيما يرتبط بقيادة الأمـة، هل يمكن تقديم غير المعصوم على المعصوم؟ إن مقتضى الحكمة الإلهية هو أن يتولى الشخص الأكفأ هداية المجتمع الإنساني في أي زمان ومكان كان بالإمكان تحقيق حكومة دينية وتنفيذ أحكام الدين الاجتماعية فيه. وعلى هذا الأساس، عند وجود شخص مصون عن الخطأ علما وعملا، فإنه يجب عدم جعل قيادة المجتمع بيد شخص آخر في معرض الأخطاء النظرية والعملية. والحاصل أن مقتضى الحكمة الإلهية وهدفية الخلقة - أي وصول الناس إلى السعادة الأبدية -، أنه لا يحق لأي شخص آخر غير النبي المعصوم - حال حضوره - أن يتصدى للولاية السياسية. نعم، من خلال الالتفات إلى بعض الظروف المختلفة، وفي طول الولاية السياسية للمعصوم، يمكن أن يعيّن النبي المعصوم - أو يجيز - شخصًا غير معصوم للتصدي لبعض الأمور القيادية، فيكون قوله وفعله معتبَرًا في إطار خاص وفي مرتبة أقل من مرتبة النبي المعصوم[1].

(١) امتلاك النبي المعصوم لحق الولاية السياسية لا يعني أنه يجب عليه أن يشكل حكومة مهما كان الظرف الزماني والمكاني، بل ثمة خصائص وشروط لتشكيل الحكومة بحيث قد لا تكون متيسرة في كل زمان ومكان. وكلامنا أنه لو توفرت هذه الشروط، وكان النبي المعصوم حاضرًا، فإنه لا يثبت حق الولاية السياسية لأحد غيره إلا إن أذن له النبي بذلك.

خلاصة الدرس

١. الدين هو الطريق الذي يوفّر للإنسان المعارف اللازمة لوصوله إلى السعادة الحقيقية. ويشتمل على قسمين: العقائد والمقررات المرتبطة بسعادة الإنسان الحقيقية.

٢. يحصل الإنسان على بعض المعارف الدينية من خلال الطرق العادية للمعرفة كالتعقل والحس الباطني (أي الشهود والنظرات الباطنية) والحس الخارجي (أي الحواس الخمس). وعندما تشتمل هذه الطرق على الملاك اللازم لكسب المعرفة الدينية، فإن المعرفة الناتجة عنها تكون معتبرة.

٣. من خلال الالتفات إلى محدودية الطرق العادية للمعرفة، نقول إنه لو لم يضع الله تعالى طريقًا غير عادي - أو غير متعارف - بيد الإنسان لمعرفة طريق السعادة وكيفية الوصول إلى الكمال الحقيقي، للزم نقض الغرض الإلهي، وهذا خلاف حكمته تعالى.

٤. مضافًا إلى ضرورة وجود معارف دينية ما وراء العقل، فإنه يُعقَل وجود معارف عقلية في المصادر غير العادية، ويترتب عليها أيضًا فوائد مهمة، من قبيل: التذكير، والإيقاظ من الغفلة، وإلفات الإنسان إلى الأمور القابلة للتعقل. مضافًا إلى كونه موجِبًا لتأييد العقل ولمضاعفة دافع الإنسان في مقام الاعتقاد والعمل بهذه المعارف.

٥. مجال الدين شامل لكل شيء مرتبط بالسعادة المطلوبة للإنسان؛ أي بالكمال الحقيقي للنفس الإنسانية. وعلى هذا الأساس، يكون

للدين دخالة في الأمور الفردية والأمور الاجتماعية المؤثرة في هذه السعادة الحقيقية والمطلوبة.

٦. إما أن يُعطي الله الحكيمُ المعرفةَ بطريق السعادة لكل فرد من الأفراد مباشرة، أو بواسطة فئة خاصة بالناس. ولا فرق من هذه الجهة؛ لكن المسألة المهمة أنه لا بد من الاطمئنان إلى كون هذه المعرفة من قبَل الله تعالى.

٧. لمّا كان كلّ منّا غير قادر على الوصول إلى مثل هذه المعرفة، كان وجود الرسول كواسطة في تلقي رسالة الله وهداية الآخرين ضروريًّا.

٨. يوجد طريقان يورثان الاطمئنان لأجل إثبات حقانية من يدّعي النبوة، وهما: المعجزة وإخبار الأنبياء الآخرين.

٩. يجب أن يكون الرسول مصونًا عن الخطأ في مقام تلقي طريق السعادة الإلهية ونقله وبيانه. وهذا ما يصطلح عليه المتكلمون بـ «العصمة».

١٠. ثمة شأنان مهمان من شؤون النبي المعصوم ووظائفه، وهما: المرجعية الدينية - أي بيان الدين وتفسيره - والقيادة الاجتماعية والسياسية - أي تشريع القوانين الاجتماعية وتنفيذها -. ويمكن ثبوت مراتب منهما لشخص غير معصوم يأذن له النبي المعصوم.

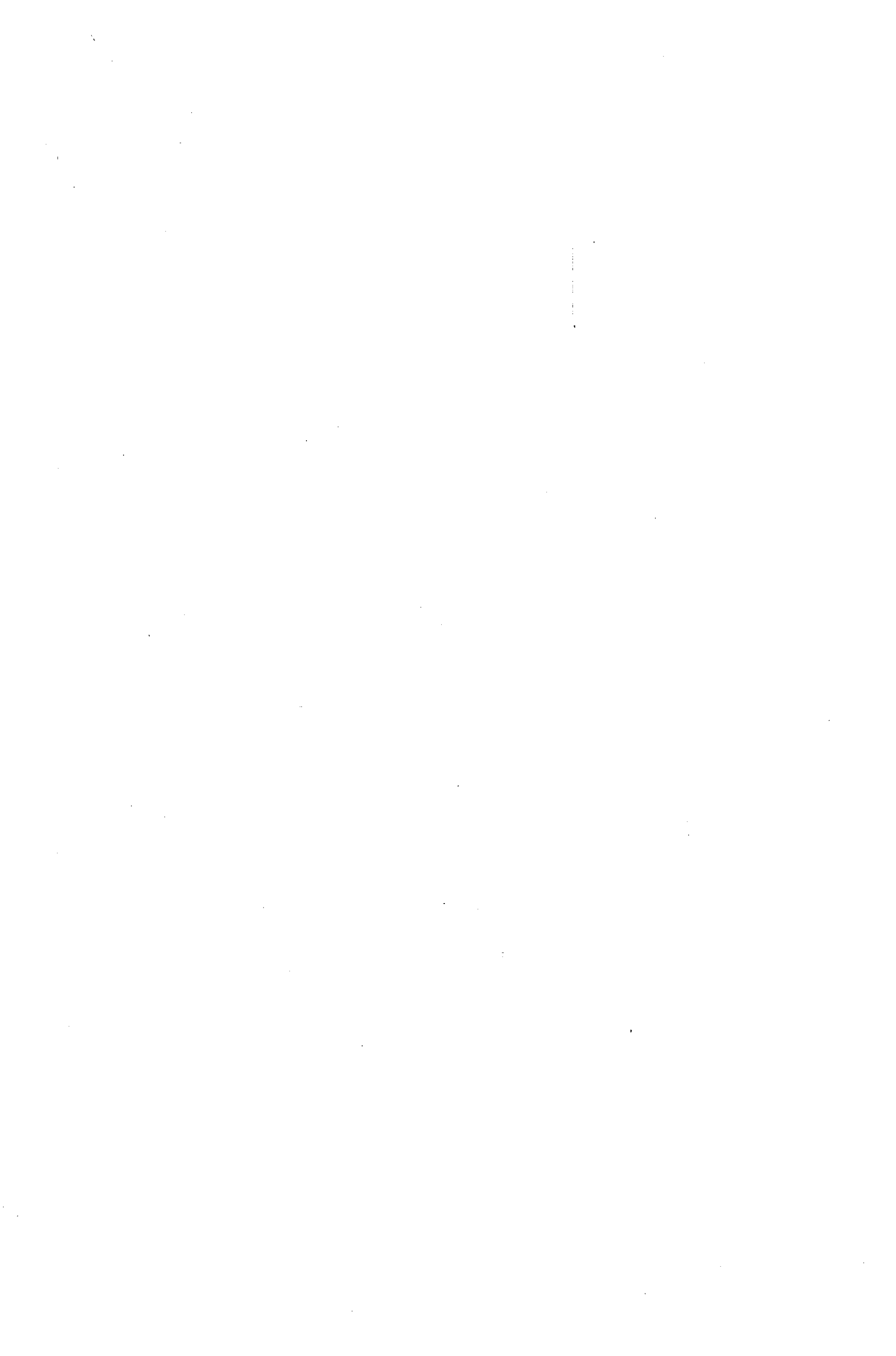
الأسئلة

- عرّف الدين وبيّن ضرورته بدليل عقلي.
- ما هو دور طرق المعرفة العادية في بيان المعارف الدينية؟
- من خلال الاستفادة من المباني المعرفية والوجودية ومباني معرفة الإنسان، بيّن ضرورة وجود معارف تحصل من طرق غير عادية - أي غير متعارفة -.
- انطلاقًا من وجه ضرورة الدين، بيّن لنا مجال الدين ودائرته.
- اذكر دليلًا على ضرورة وجود النبي.
- وضّح دور الإعجاز في إثبات حقانية النبي، وكيفية دلالته على ذلك.
- كيف يمكن أن نطمئن بصحة المعارف التي يبلّغها النبي ويبيّنها؟
- بيّن الشؤون الأساسية للنبي المعصوم معتمدًا في بيانك على الدليل.

مصادر لمزيد من الاطلاع

- جعفر السبحاني، **الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل**، ج ٣، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤١٢ ق، الصفحات ٩٥ - ٩٧ و١٥٩ - ١٦٢.
- الحسن بن يوسف الحلي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٣ ق، الصفحة ٣٥٠.
- حسن يوسفيان وأحمد حسين شريفي، **پژوهشى در عصمت معصومان**، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، قم، ١٣٨٨.
- الخواجه نصير الدين الطوسي، **تلخيص المحصل**، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥ ق، الصفحة ٣٦٩.
- سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، الجزء ٥، الشريف الرضي، قم، ١٤٠٩ ق، الصفحة ١٨.
- محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم، ١٤١٧ ق، الجزء ١، الصفحات ٨٣ - ٨٧، والجزء ٢٠، الصفحة ٥٧.
- أبو القاسم الخوئي، **البيان في تفسير القرآن**، مطبعة العلمية، قم، ١٣٩٤ ق، الجزء ١، الصفحتان ٤٥ - ٤٦.
- عبد الرزاق الفياض اللاهيجي، **گوهر مراد**، سايه، تهران، ١٣٨٣، الصفحة ٣٩٨.
- عبد الله جوادي الآملي، **انتظار بشر از دين**، اسراء، قم، ١٣٨٠.
- ـــــــــــــــــ، **وحى و نبوت در قرآن**، اسراء، قم، ١٣٨١.

- محمد بن محمد النعمان العكبري البغدادي (الشيخ المفيد)، **تصحيح اعتقادات الإمامية**، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ ق، الصفحة ١٢٨.
- محمد تقي مصباح اليزدي، **آموزش عقايد**، شركت چاپ و نشر بين الملل، تهران، ١٣٧٧، الصفحات ١٧٧ - ١٨٠ و ٢٠١ - ٢٠٢.
- ـــــــــــــــ، **معارف قرآن** ٤ و ٥ (راه و راهنماشناسى)، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى ﷺ، قم، ١٣٧٦.
- محمد حسن قدردان قراملكي، **پاسخ به شبهات كلامى**، دفتر دوم (دين و نبوت)، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، قم، ١٣٨٧.
- ـــــــــــــــ، **معجزه در قلمرو عقل و دين**، بوستان كتاب، قم، ١٣٨١.
- مرتضى مطهري، **امامت و رهبرى**، صدرا، تهران، ١٣٨١، الصفحتان ١٧٤ - ١٧٥.
- المقداد بن عبد الله السيوري الحلي، **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، الجزء ٢، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ﷺ، قم، ١٤٠٥ ق، الصفحتان ٣٠٦ - ٣٠٧.



الدرس السابع:

حقانية الدين الإسلامي

يُتوقّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. التعرّف على الدليل على إعجاز القرآن الكريم.
٢. القدرة على بيان وجوه إعجاز القرآن الكريم.
٣. القدرة على إثبات صيانة القرآن الكريم من التحريف.
٤. إثبات أن هذا القرآن الحالي هو نفس الذي أتى به النبي ﷺ.
٥. التعرّف على أنواع أدلة صيانة القرآن عن التحريف.



«عندما نطالع القرآن الكريم، نجد أنه كتاب وحي سماوي، وأنه أبلغ كتاب من حيث الكلمات والتراكيب. ولا يوجد أحد يقرأ القرآن بدقة، إلا وستظهر أمامه حقائق أصيلة، وسيفهم أن هذا الكتاب متصل بأصل حقيقي ومنشإٍ عالٍ ومقدّس. ولا شك بأن الكلام الحقيقي والصحيح، سيكون له نفوذ خاص في القلوب. والحق أن كل الكتب بالقياس إلى القرآن - الذي هو منزّه عن كل عيب ونقص - هي كتب صغيرة، بل هي لا شيء أمامه»[1].

---

(١) توماس كارلايل؛ فيلسوف ومؤرخ وكاتب سكوتلندي (١٧٩٥ - ١٨٨١ م).



انطلاقًا من المباني الوجودية ومعرفة الإنسان، أثبتنا في الدرس السابق حاجة الإنسان إلى طريق صحيح للهداية حتى يصل إلى سعادته الحقيقية. ومن خلال الالتفات إلى نقص الأدوات البشرية العادية للفهم، استنتجنا أن الحكمة الإلهية تقتضي وجود طريق غير عادي لأجل هداية الإنسان إلى السعادة الحقيقية. ثم ذكرنا أنه لا يمكن لكل الناس الاستفادة من هذا الطريق غير العادي، لذا لا بد من وجود أفـراد معصومين - سميناهم بالأنبياء الإلهيين - يضعون هذا الطريق بين يدي الناس. ومع وجود النبي وتحقق سائر الشروط، يتولى هذا النبي مسؤولية قيادة الأمة لأجل تنفيذ الأحكام الإلهية. وعلى هذا الأساس، تثبت ضرورة وجود النبي. ومن خلال الالتفات إلى إمكان وجود أفـراد نفعيين وكاذبين يدّعون النبوة فيحرفون الناس عن طريق الهداية، فإنه لا بد من وجود علامات محكمة لأجل إثبات دعوى النبوة.

وإذا اتضح ما مرّ، نسأل: ما هي وظيفة الناس اليوم؟ هل أرسل الله إلينا أيضًا نبيًّا من الأنبياء؛ أم أنه لم يضع برنامجًا لهداية البشر في

العصر الحالي؟ وعلى فرض وجود نبي لنا ووجود طريق إلهي للسعادة، كيف يمكننا إثبات حقانية ذلك؟ ومن خلال الالتفات إلى أنه لا يوجد في زماننا نبي إلهي حاضر بين الناس، كيف يمكننا الوصول إلى الهداية الإلهية؟

وفي مقام الجواب عن هذه الأسئلة، وانطلاقًا من مباحث الدرس السابق، يجب علينا أن نثبت صدق النبي وحقانية طريق السعادة من خلال منهج صحيح. وبعبارة أخرى: تُقبَل دعوة مدّعي النبوة فقط فيما لو أتى بمعجزة أو أخبرنا عنه الأنبياء السابقون. وحيث إنه لا طريق لنا مورث للاطمئنان إلى كلمات هؤلاء الأنبياء، فإن الدليل على حقانية النبي في هذا الزمان منحصر بالمعجزة.

ويعتقد المسلمون أن النبي محمدًا ﷺ هو آخر نبي إلهي، وأن الإسلام هو آخر الأديان الإلهية. فيجب على كل الناس - من زمن بعثة نبي الإسلام - اتّباع الإسلام لأجل الوصول إلى السعادة الحقيقية. لذا، يكون الإسلام دينًا خاتمًا وخالدًا.

وقبل إثبات خاتمية الإسلام وخلوده، لا بد أولًا من إثبات نبوة نبي الإسلام؛ أي إثبات كون الإسلام دينًا سماويًّا. وبناء على ما تقدم، يمكن إثبات نبوة النبي محمد ﷺ وحقانية الدين الإسلامي من خلال طريق الإعجاز. نعم، يجب أن يكون بإمكاننا الوصول في هذا الزمان إلى هذه المعجزة، فيجب أن تكون خالدة وحاضرة في كل الأزمنة حتى يمكن إثبات إعجازها، أو يجب وجود طريق مورث للاطمئنان يُثبت لنا وجود هكذا معجزة. لذا، لا بد من معرفة ما هي معجزة نبي الإسلام. وعلى

هذا الأساس، سنبيّن فيما يلي معجزة الإسلام، ثم نبوة النبي محمد ﷺ وسماوية الدين الإسلامي.

معجزة آخر نبي إلهي

يُعدّ القرآن الكريم أهم معجزة لإثبات نبوة نبي الإسلام وحقانية الدين الإسلامي. ولأجل إثبات إعجاز القرآن الكريم، لا بد من الالتفات إلى عناصر المعجزة التي ذكرناها في الدرس السابق. فلو صدقت تلك العناصر على القرآن، أمكننا اعتمادًا على الحكمة الإلهية أن نستنتج حقانية الدين الإسلامي. لذا، سنشير فيما يأتي إلى الشروط اللازمة لإثبات إعجاز القرآن الكريم.

الاستدلال على إعجاز القرآن الكريم

إثبات كون القرآن الكريم معجزة، متوقف على بعض الشروط، نبيّنها فيما يلي من خلال ذكر ثلاث مقدمات:

تحدّي القرآن وسَعَة ندائه: في العديد من الآيات، نجد أن القرآن الكريم قد دعا الناس ليأتوا بمثله، وكان لهذا التحدي أشكال مختلفة. ولا زال هذا النداء القرآني والدعوة إلى التحدي يتردد صداها إلى اليوم. فقد مرّ أكثر من أربعة عشر قرنًا على نزول القرآن، وما زال تحدي القرآن يصل إلى أسماع المخالفين، من خلال الصديق والعدوّ، ليكون بذلك حجة على الجميع. فلا يمكن بعد ذلك القول إنه لو سمع

البعض هذا النداء القرآني والدعوة إلى التحدي، لأتوا بمثله، فلا يعود كتابًا سماويًا معجزًا.

سعي المخالفين لمنافسة القرآن: حاول مخالفو نبي الإسلام ﷺ بكل جدّ أن يقرأوا القرآن ليأتوا بمثله. فبذلوا كل قدراتهم العلمية والاقتصادية لأجل ذلك ولأجل محاربة النبي محمد ﷺ. لذا، اتخذوا العديد من التدابير من قبيل: الحروب القاسية، والدعوة إلى المصالحة والتسوية، واقتراح رشوة النبي ﷺ. وقد نقلت لنا الكتب التاريخية والروائية ذلك، وهذا ما يعكس مدى اهتمام المخالفين بمحاربة نبي الإسلام وكتابه. كما تُعدّ محاولات الإتيان بمثل القرآن، من الأمور التي حاولوا من خلالها أن يواجهوا النبي ﷺ ومعجزته الخالدة.

فشل الذين حاولوا الإتيان بمثل القرآن: من صدر الإسلام[1] إلى العصر الحاضر، حاول مخالفو القرآن بكل جدّ الإتيان بمثل القرآن، إلا أنهم عجزوا عن ذلك، واتضح لهم عدم إمكانهم فعل ذلك. وتُخبر كتب التاريخ وعلوم القرآن عن سعي الكثير من الأشخاص لأجل الإتيان بمثل القرآن، فألّفوا بعض الآيات، إلا أنهم عجزوا عن ذلك وأتوا بنماذج

---

(١) بناءً على النقولات الروائية والمصادر التاريخية، حاول المشركون ومنكرو رسالة النبي محمد ﷺ أن يستجيبوا لتحدّيه فيأتوا بمثل القرآن وسوَره، فبذل الفصحاء والبلغاء جهودًا في هذا المجال، حتى تعاهد بعضهم إلى جنب الكعبة أن ينقضوا القرآن أو بعضًا من سوَره في ظرف سنة؛ لكنهم عجزوا عن الإتيان بسورة صغيرة مثله. وعلى هذا الأساس، اتهموا رسول الله ﷺ بالسحر والافتراء (عبد الله جوادي آملي، **تفسير موضوعى قرآن**، الجزء ١ (قرآن در قرآن)، الصفحة ١٣١).



فاضحة لهم. وهذا ما يكشف عن عجز البشر عن ذلك، ويُثبت كون القرآن معجزة سماوية.

ومن جهة أخرى، لو كان ثمة نماذج أخرى ذُكرت لأجل الإتيان بمثل القرآن، لنقلها لنا التاريخ بسبب حرص الأعداء على القضاء على الإسلام والقرآن. والحال أنه لم يصلنا شيء من هذه النماذج. فمن خلال الالتفات إلى كل ما تقدم، يثبت إعجاز القرآن الكريم وأنه كتاب مرسَل من عند الله[1].

لمزيد من الاطلاع:

وجود الأرضية اللازمة للإتيان بمثل القرآن

كان مخالفو القرآن يتحلّون بأقوى الدوافع لأجل الإتيان بمثله. وقد كانوا أهل الفصاحة والبلاغة، ويفتخرون بذلك. وكانوا متعصّبين لبعض عاداتهم وتقاليدهم، لا سيما ثقافتهم الوثنية، فكانوا لجوجين ومتكبّرين. ومن جهة أخرى، خالف القرآن الأوثان وعبادتها بشكل شديد.

وقد عدّ القرآن عاداتهم وتقاليدهم غير صحيحة، واعتبر عبادة الأوثان أمرًا خرافيًا، وذمّ تكبّر الوثنيين

(١) برهان التحدي، الذي يدل على كون القرآن كتابًا سماويًا، هو على الشكل التالي: لو لم يكن هذا الكتاب كلامَ الله، لكان كلام البشر، وإن كان كلامًا بشريًا، للزم إمكان الإتيان بمثله من قبل أناس آخرين؛ لأنه إن أمكن الإتيان بمثله، لثبت كونه كلامًا بشريًا، وإن لم يستطيعوا، يُعلَم أنه غير بشري ومعجزة تُثبت دعوى نبوة الآتي به (المصدر نفسه، الصفحة ١٢٨).

وفخرهم؛ بل عدّ أعمالهم موجِبة للشقاوة الأبدية. ويرى القرآن أنهم قوم لا منطق لهم، وأنهم غافلون وجاهلون، ومخالفتهم للقرآن ناشئة من لجاجتهم وعنادهم وجهلهم واستكبارهم واتباعهم للشيطان وهوى النفس والآباء. وفي الوقت نفسه، استفادت آيات التحدّي من المسائل الدقيقة التي بإمكانها أن تشجعهم وترغّبهم في الإتيان بمثل القرآن. فهذه الأمور كلها، مهّدت الأرضية اللازمة والدافع الكافي لأجل الإتيان بمثل القرآن.

تحدّي القرآن

تقدّم أن القرآن الكريم استفاد من أساليب مختلفة لأجل تحدّي أعدائه ودعوتهم إلى مبارزته[1]. فعلى سبيل المثال، ورد في الآية ٣٨ من سورة يونس: ﴿أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۖ قُلۡ فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّثۡلِهِۦ وَٱدۡعُواْ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾.

---

(١) ورد التحدي في القرآن على أكثر من نحو: فقد ورد في الآية ٨٨ من سورة **الإسراء** التحدي بالإتيان بمثل (كل القرآن): ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا﴾؛ وورد في الآية ١٣ من سورة **هود** التحدي بالإتيان بعشر آيات من القرآن: ﴿أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۖ قُلۡ فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ مُفۡتَرَيَٰتٖ وَٱدۡعُواْ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾؛ وورد في الآية ٣٨ من سورة **يونس** التحدي بالإتيان بسورة من مثله: ﴿أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۖ قُلۡ فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّثۡلِهِۦ وَٱدۡعُواْ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾.

وعلى أساس هذه الآية، دعا القرآن الكريم الآخرين للإتيان بسورة مثله.

ومن خلال الالتفات إلى آيات التحدي، نسأل: ما المراد من «سورة» المذكورة في هذه الآيـات؟ هل المراد هو هذه السوَر المنفصلة والمشتملة على آيات متعددة، لا سيما أن الآية ١٣ من سورة هود تحدّتهم بالإتيان بسورة؟ من البديهي أنه إن كان المراد هو السورة بالمعنى المصطلح، فإن التحدي سيكون شاملًا لسورة واحدة كاملة.

وغالبا ما يُظَنّ بأن المراد من «سورة» هو إحدى سور القرآن المئة والأربعة عشرة. لكن، في الحقيقة، إن هذه الكلمة قد استعملَت في معناها اللغوي بمعنى «الفقرة» في اللغة العربية و«باراغراف» بالإنكليزية؛ ويُراد منها مجموعة الآيات المتصلة والتي تشتمل على نظام خاص[1].

ويقول العلامة الطباطبائي في تحليل معنى السورة:

«السورة طائفة من الكلام يجمعها غرض واحد سيقت لأجله ... وهي مما وضعه القرآن وسمّي به طائفة خاصة من آياته وتكرر استعمالها في كلامه تعالى، وكأنه مأخوذ من سور البلد وهو الحائط الذي يحيط به، سمّيت به سورة القرآن لإحاطتها بما فيها من الآيات

---

(١) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **معارف قرآن**، الجزء ٦ (قرآن شناسى)، إعداد وتحقيق: محمود رجبي، الصفحتان ١٧٩ - ١٨٠.

أو بالغرض الذي سيقت له»[1]. كما أن الجذر اللغوي لهذه الكلمة دالّ على هذا التحليل أيضًا[2].

وانطلاقًا من التحليل السابق، يمكن القول إن المراد من السورة الواردة في آيات التحدّي ليس خصوص السورة بالمصطلح القرآني - التي تكون مشتملة على أكثر من آية -، بل المراد هو المقطع الواحد الذي يكون له غرض خاص؛ فيشمل بعض الآيات المتصلة. وبالتالي، إن آيات التحدي شاملة للسور بالمعنى الاصطلاحي، مضافًا إلى الآيات التي تتميز بالخصوصيات الآنفة الذكر.

أبعاد ووجوه إعجاز القرآن

ثبت إلى الآن أن القرآن الكريم تحدّى الآخرين بالإتيان بمثله، فعجزوا عن ذلك لمدة أربعة عشر قرنًا، على الرغم من الجهود الحثيثة التي بذلوها. وإلى الآن، لا يوجد من استطاع أن يأتي بسورة مثل القرآن. وبالتالي، نسأل: ما هي الخصائص التي جعلت القرآن معجِزًا؟ وفي مقام الجواب نقول إن للقرآن بعض المميزات الخاصة، من قبيل أنه

---

(١) السيد محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ١٥، الصفحة ٧٨.

(٢) «سور المدينة: حائطها المشتمل عليها، وسورة القرآن تشبيها بها لكونه محاطًا بها إحاطة السور بالمدينة،... كأنها قطعة مفردة من جملة القرآن، وقوله ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا﴾ (سورة **النور**: الآية ١) أي: جملة من الأحكام والحكم» (الحسين الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، الصفحتان ٤٣٣ - ٤٣٤). وقد ورد ما يشبه هذا التحليل في كتاب العين أيضًا (انظر: **كتاب العين**، الجزء ٧، الصفحة ٢٨٩).

جرى على لسان رجل أمّي[1]؛ أي صدر كلام غير بشري عن شخص لم يكن له سابقة تعليم ودراسة. فأن ينطق رجل أمّي بالقرآن الكريم المشتمل على هكذا خصائص ظاهرية ومعنائية، لهو أمر إعجازي.

وقد أشار القرآن الكريم في بعض الآيات إلى مواصفات النبي ﷺ قبل نزول الوحي، وكونها مؤيّدة للإعجاز، حيث ورد في الآية ٤٨ من سورة **العنكبوت**: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾. فيقول الله تعالى في هذه الآية أنه

---

(١) المراد من أن النبي ﷺ لم يدرس، هو أن قدرته على القراءة والكتابة ليست كسبية، ولم تحصل علومه من هذا الطريق. ومن المسلّم تاريخيًا أنه ﷺ لم يتعلم القراءة ولم يكتب، وهذا ما يؤكده أيضًا المستشرقون والمؤرخون غير المسلمين (محمد تقي مصباح اليزدي، **قرآن شناسى**، الجزء ١، الصفحة ٢٦٣). وفيما يلي، نشير إلى بعض النماذج:

يقول كارلايل: «لم يتعلم محمد القراءة والكتابة عن أحد من الأساتذة البشر، كما أن حرفة الخط كانت حديثة العهد في ذلك الزمان» (توماس كارلايل، **تاريخ حيات پيغمبر**، ترجمة: أبي عبد الله الزنجاني، الصفحة ٣٢).

يقول ويل ديورانت في **تاريخ الحضارة**: «يبدو أنه لم يهتم أحد بتعليمه القراءة والكتابة، ولم يكن للقراءة والكتابة قيمة في ذلك الزمان عند العرب. ولذا، لم يكن في قبيلة قريش كلها إلا سبعة عشر شخصًا يعرفون القراءة والكتابة» (ويل ديورانت، **تاريخ تمدن**، ترجمة: عباس زرياب، الجزء ٤، الصفحة ٢٠٧).

وكتب جان ديون بورت: «فيما يرتبط بالتحصيل والتعليم، كان سائدًا في ذلك الزمان أن محمدًا لم يتعلم، بل كان يعرف الأمور المتعارفة في قبيلته في ذلك الزمان. وما نسميه اليوم بعلوم اللغة، كانوا في السابق غافلين عنه» (جان ديون بورت، **عذر تقصير به پيشگاه محمد و قرآن**، ترجمة: غلام رضا سعيدي، الصفحة ١٣).

ويقول هنري دوكاستري: «لا شك أنه يستحيل وجود شخص في الشرق قد تعلّم ولم يطّلع الناس على ذلك؛ إذ كل الترتيبات في الحياة الشرقية كانت علنية وظاهرة» (كنت هنري دوكاستري، **اسلام، افكار وانديشه ها**، ترجمة: السيد محمد قمي فاطمي، الصفحة ٢٧).

لو كان النبي ﷺ قادرًا قبل نزول القرآن على بيان هذه المطالب وكتابتها، لشك أهل الباطل في كون القرآن معجزة؛ لكن لمّا كان أمّيًا، فإنه لا يبقى مجال لهذا الترديد، كما ورد في الآية ١٦ من سورة **يونس**: ﴿قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.

وعلى أساس هذه الآية، يخاطب الله تعالى نبيّه فيقول له إنه لأجل إثبات حقانية نبوتك قل للناس: إنه لولا لطف الله، لَما كنت قادرًا على تلاوة هذه الكلمات، وهذا شاهد على كونه كلامًا إلهيًا؛ لأنني قضيت عمرًا بينكم ولم يجرِ على لساني مثل هذه الكلمات.

ولو نظرنا إلى القرآن الكريم نظرة سريعة، لوجدنا دور أمّية النبي ﷺ في كونه كتابًا معجزًا: فمن جهة، يشتمل القرآن على أنواع من المعارف والعلوم والأحكام والقوانين الفردية والاجتماعية التي لا تُقاس بما هو موجود عند البشر في سائر الكتب. فالقرآن يتضمّن أعمق المعارف وأرقى القوانين الأخلاقية والمواعظ والمسائل التاريخية وطرق التعليم والتربية؛ وهذا ما كان بأفضل بيان لغوي. ومن جهة أخرى، لقد بيّن هذا الكتابَ العظيمَ شخصٌ لم يدرس عند أحد ولم يتعلم الكتابة والقراءة، وقضى عمره في محيط بعيد عن الحضارة والثقافة. ومن المُلفت أنه طوال أربعين عامًا، لم يتكلم النبي ﷺ قبل بعثته بشيء من هذه الكلمات، وأنه بيّن هذه المعارف للناس حين بعثته بوصفها وحيًا قرآنيًا ذا أسلوب خاص ونَظْم متناسق بحيث يكون واضحًا تمايزها عن كلامه. وقد عاش النبي ﷺ لسنوات كشخص

عـادي بين الناس، ولم يكن يعتقد بأنه أفضل منهم ولم يتحدث بحديث علمي، بحيث لم يسمع أحد أن النبي ﷺ قد أنشد بيتًا من الشعر. وحتى بلغ الأربعين سنة من عمره الشريف، لم يكتسب رسول الله ﷺ مقامًا لنفسه ولا عنوانًا من تلك العناوين الاعتبارية التي كانت سائدة في تلك الأزمنة والمُشيرة إلى أفضلية الشخص وتميّزه. لكن، فجأة، عندما بلغ سنّ الأربعين، أتى ﷺ بكتاب يعجز كبار القوم وعلماؤهم عن الإتيان بسورة من مثله، مما حيّر البلغاء والفصحاء والشعراء.

فانطلاقًا من كل ما مر، يتّضح أن بيان هذه المعارف والحقائق في هكذا ظروف، لهو أمر خارج عن طاقة الإنسان العادي، فكيف إذا كان الآتي به إنسانًا أمّيًا؟ وعلى هذا الأساس، يستحيل لشخص أمّي يتمتع بتلك المواصفات ويعيش في تلك الظروف أن يأتي بهذا القرآن إلا بقدرة إلهية - وهذه هي المعجزة -.

ويتميّز القرآن الكريم بالعديد من الصفات التي تُبرِز إعجازه، سواء على المستوى الظاهريّ أو المضمونيّ. وسنشير فيما يلي إلى أهم وجوه إعجازه، وهي: الفصاحة والبلاغة وعدم الاختلاف والتناقض.

١. الفصاحة والبلاغة

من أهم وجـوه إعجاز القرآن الكريم هو تميّزه الظاهري بلحاظ الفصاحة والبلاغة. ومعنى الفصاحة في اللغة هو الظهور، وفي اصطلاح أهل اللغة هي سلامة الكلمات من التنافر. وأما البلاغة، فلغةً هي

الوصول، واصطلاحًا هي مراعاة الكلام لمقتضيات الحال والمقام - الظروف الزمانية والمكانية - عبر ألفاظ جميلة وغير متنافرة. وعلى هذا الأساس، تكون الفصاحة عبارة عن الكلمات غير المتنافرة وسهلة التلفظ، والبلاغة عبارة عن إيصال التعابير بدقة في مقام تفهيم المُراد[1].

وقد وصلت فصاحة القرآن وبلاغته إلى حدّ عجز الجميع عن الإتيان بمثله. فقد أنزل الله تعالى القرآن بأعذب الألفاظ وأسلسها، وبيّن مقصوده لمخاطَبيه من خلال أفضل الأساليب. واختيار هذه الألفاظ والتركيبات المتناسبة لتؤدّي معاني دقيقة ومضامين راقية، لا يتيسر إلا لمن أحاط بخصائص الألفاظ والمعاني والعلاقات فيما بينها ويمكنه أن يُلاحظ كل جهات المعنى التي يريدها ولا يغفل عن مقتضيات الحال والمقام. والدليل على أنه لا يمكن لأحد أنَ يأتي بمثل القرآن هو أن الله تعالى عالمٌ بهدفه أكثر من أي أحد، كما أنه الأعلم بأحوال عباده، والأكثر إحاطة بتركيبات الألفاظ. فمهما حاول الإنسان أن يُلاحظ من

---

(١) «... بالنظم والبلاغة فإن ذلك هو الشأن الظاهر من شؤون العرب المخاطبين بالآيات يومئذ، فالتاريخ لا يرتاب أن العرب العرباء بلغت من البلاغة في الكلام مبلغًا لم يذكره التاريخ لواحدة من الأمم المتقدمة عليهم والمتأخرة عنهم ووطئوا موطئًا لم تطأه أقدام غيرهم في كمال البيان وجزالة النظم ووفاء اللفظ ورعاية المقام وسهولة المنطق. وقد تحدى عليهم القرآن بكل تحدّ ممكن مما يثير الحمية ويوقد نار الأنفة والعصبية. وحالهم في الغرور ببضاعتهم والاستكبار عن الخضوع للغير في صناعتهم مما لا يرتاب فيه، وقد طالت مدة التحدي وتمادى زمان الاستنهاض فلم يجيبوه إلا بالتجافي ولم يزدهم إلا العجز ولم يكن منهم إلا الاستخفاء والفرار» (السيد محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ١، الصفحة ٧٠).

مسائل، فإن ذهنه في نهاية المطاف محدود ولا يقدر على الإحاطة بكل الجهات. فالله تعالى هو الوحيد القادر على إيصال هدفه بأفضل أسلوب على أساس مقتضى حال المخاطَبين. وتجدر الإشارة - كما مرّ سابقًا - إلى أن هذا القرآن العظيم من حيث الفصاحة والبلاغة، قد أتى به شخص عادي من الناس، لم يكن له باع أو سابقة في هذا المجال، وبعد أربعين سنة من حياته جرى هذا الكلام على لسانه.

لمزيد من الاطلاع:

جذّابية الآيات القرآنية بالنسبة لأعداء الإسلام

يروي لنا المؤرخون[1] أن النبي الأعظم ﷺ كان يقرأ القرآن أثناء صلاة الليل بصوت يجذب القلوب. وكان كلّ من أبي سفيان والأخنس بن شريق وأبي جهل - وهم من رؤساء الأعداء - خرجوا ليلة ليستمعوا إلى رسول الله ﷺ، وهو يصلي من الليل في بيته، فأخذ كلّ رجل منهم مجلسًا يستمع فيه، وكلّ واحد لا يعلم بمكان صاحبه، فباتوا يستمعون له، حتى إذا طلع الفجر تفرّقوا.

فجمعهم الطريق، فتلاوموا، وقال بعضهم لبعض: لا تعودوا، فلو رآكم بعض سفهائكم لأوقعتم في نفسه شيئًا، ثم انصرفوا. حتى إذا كانت الليلة الثانية، عاد

---

(١) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، الجزء ١، الصفحة ٣١٥.

كلّ رجل منهم إلى مجلسه، فباتوا يستمعون له، حتى إذا طلع الفجر تفرّقوا، فجمعهم الطريق، فقال بعضهم لبعض مثل ما قالوا أوّل مرّة، ثم انصرفوا. حتى إذا كانت الليلة الثالثة أخذ كلّ رجل منهم مجلسه، فباتوا يستمعون له، حتى إذا طلع الفجر تفرّقوا، فجمعهم الطريق، فقال بعضهم لبعض: لا نبرح حتى نتعاهد ألا نعود، فتعاهدوا على ذلك، ثم تفرّقوا[1].

شبهة: الكلام ناتج عن الاستعداد البشري. فكيف يمكن أن يصدر من الاستعداد البشري كلام لا يستطيع البشر أن يحيطوا به أو أن يأتوا بمثله؟ وحيث إن العلة الفاعلية أقوى من فعلها، كيف يمكن فرض الإنسان أضعف من فعله ومعلوله؟ وبعبارة أخرى: هذا الإنسان هو الذي وضع الألفاظ للمعاني لأجل رفع حاجاته الاجتماعية، فيستحيل وجود صفات في الألفاظ تكون خارجة عن استعداد الإنسان ولا يمكن لأي بشري أن يأتي بمثلها.

(١) وقد ورد في التاريخ أن الوليد بن المغيرة كان من أهم أدباء العرب وحكمائهم، وكان من أعداء الإسلام والقرآن. لكنه بعد أن سمع آيات ﴿حمٓ ۝ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾، قال: «والله لقد سمعت من محمد آنفًا كلامًا ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجن وإن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة وإن أعلاه لمثمر وإن أسفله لمغدق وإنه ليعلو ولا يُعلى عليه» ثم عاد الوليد بعد ذلك إلى منزله، ولمّا سمع القرشيون هذا الكلام، قالوا إن الوليد قد خرج عن دينه إلى دين جديد (الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، الجزء ٥، الصفحة ٥٨٤).

الجواب: لا بد من تفكيك الجهات المختلفة المرتبطة بالكلام. فقد يكون الشخص عالمًا بالألفاظ ومعانيها، إلا أنه لا يستطيع تركيب الألفاظ بنحو يكون في أعلى مراتب الفصاحة والبلاغة. كما يمكن أن يكون الشخص عالمًا بمصطلحات علم محدد، ودقيقًا في مجال تخصصه، إلا أنه غير قادر على بيان المعلومات الدقيقة بأسلوب جميل وجذّاب.

وبيان ذلك، أن للإعجاز في الفصاحة والبلاغة ثلاث جهات: ١- الإحاطة باللغات، ٢- القدرة البيانية، ٣- القدرة الفكرية ولطافة الذوق. في الحقيقة، إن تنظيم المطالب الذهنية التامة أو الناقصة ضمن كلمات بشكل واضح أو مبهم، لا ربط له بعالم وضع الألفاظ، بل هذا أمر مرتبط بمهارة المتكلم وذوقه الخاص وبلاغته. كما أن ترتيب المسائل في الذهن، أمر ناتج عن قدرة الفكر ودقته، بحيث يستطيع الإنسان أن يشخص دقائق الأمور ويكون مستعدًّا لبيانها. وعلى هذا الأساس، قد تجد شخصًا يجيد اللغة إلا أنه لا يستطيع أن يخطب بشكل جيد، أو شخصًا لديه القدرة على البيان لكنه جاهل بالمسائل الدقيقة اللازمة، أو لديه ذوق لطيف ومعلومات كافية لكنه مفتقر إلى قدرة تشريح هذه المعلومات وبيانها بنحو جذّاب وجميل.

فعلى سبيل المثال، هل يستحيل أن نجد حدّادًا يصنع السيوف، بحيث يكون عاجزًا أمام رجل أشجع منه (بسبب خصوصية أخرى تسمى بالشجاعة) ويحمل السيف الذي صنعه هذا الحداد؟ ألا يمكننا فرض صانع للشطرنج - بسبب خصوصية أخرى باسم قدرة التركيز أو

الإحاطة الذهنية - يخسر في هذه اللعبة أمام لاعبها؟ وربما يُقتل صانع السيف بالسيف الذي صنعه، ويخسر صانع الشطرنج أمام لاعبها. وعلى هذا الأساس، يمكننا أن نفرض أن الله تعالى قد أعجز الإنسان في هذه اللغة التي وضعها الإنسان نفسه.

٢. عدم الاختلاف في القرآن

يُعدّ عدم وجود الاختلاف والتناقض في القرآن من أحد وجوه إعجازه أيضًا. وقد أشار الله تعالى في الآية ٨٢ من سورة **النساء** إلى التحدي من هذه الجهة، حيث قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾. وعلى أساس هذه الآية، يكون عدم اختلاف القرآن الكريم كاشفًا عن كونه إلهيًّا. لكن، ما هي الخصوصيات الموجودة في القرآن الكريم، التي كان عدمُ الاختلاف فيها كاشفًا عن كون القرآن إلهيًّا؟ ما هو الدليل على أنه لو أراد الإنسان أن يأتي بمثل هذا الكتاب، فلا بدّ من وقوع الاختلاف فيه؟

إن إثبات إعجاز القرآن الكريم في التناسب وعدم الاختلاف متوقف على الاستدلال التالي:

١. لو كان القرآن من صنع الإنسان لكان مشتملًا على الاختلاف.

٢. لا يوجد في القرآن اختلاف؛ أي إن الآيات منسجمة تمامًا من حيث المحتوى والمضمون.

∴ ليس القرآن من صنع البشر، بل هو إلهيٌّ.

من خلال الالتفات إلى هذا الاستدلال، يتضح وجود ملازمة وثيقة بين كون القرآن غير إلهي وبين اشتمالها على عدم الانسجام ووقوع الاختلاف فيه. وقد أكّد القرآن الكريم على هذه المسألة؛ أي على أن كون القرآن غيرَ إلهي مستلزمٌ لوجود اختلاف فيه. فلو كان هذا الكتاب محصولًا بشريًّا، فإنه لا مفرّ من وقوع الاختلاف والتناقض فيه. وهذا الاختلاف ناشئ عن أسباب وعوامل متعددة، نبحث عنها فيما يلي.

عوامل الاختلاف

خصائص الإنسان

الإنسان العادي - غير المستند إلى علم الله وقدرته - يتكامل بنحو تدريجي؛ أي يكتسب كمالاته بنحو تدريجي، وتنتقل استعداداته من حالة القوة إلى حالة الفعلية. وهذا التكامل التدريجي شامل لتحصيل العلوم ونشرها واكتساب القدرة والمهارات والمعنويات والخصال؛ وهذا ما سيؤدي بشكل طبيعي إلى اختلاف محسوس في معطياته الفكرية والعملية على مر الزمان.

ويُعدّ التأثّر بالظروف الخارجية وإمكان الخطأ، من العوامل المؤثرة في ظهور الاختلاف في الآثار الإنسانية. فالتغيّر الدائم لظروف الإنسان الخارجية والداخلية، وتعدد الأسباب المؤثرة، يؤدي إلى ظهور اختلاف في آثار الإنسان وعدم انسجام بينها، بل ووقوع التضاد فيها في بعض الأحيان، لا سيما أن الإنسان يتأثر في بعض الأحيان دون أن يكون

ملتفتًا إلى تأثّره. كما أن إمكان الخطأ يؤدي إلى مناقضة الشخص لأقواله السابقة فيما لو كان يستند إلى اشتباهاته وأخطائه.

ومن جهة أخرى، يختلف الناس من حيث استعداداتهم التي خُلقوا عليها، ويمكن لكلّ منهم أن يكون له استعداد خارق في مجال من المجالات، لكنه يكون في سائر المجالات متوسطًا أو أضعف من غيره. وهذا ما يؤدي إلى أن تكون آثار الشخص مختلفة في القوة والضعف بحسب مجالات استعداداته.

كما أن لكل شخص حدًّا معيّنًا من الكمالات، ولا يتيسر للجميع الوصول إلى أعلى درجة من الكمالات. ففي بعض المجالات، يكون الشخص في حالة تطور وتكامل، وفي بعض آخر يكون قد وصل إلى أوج تكامله. وهذه المحدودية في الكمالات تؤدي إلى اختلاف آثار الفرد الواحد، بحيث تتميّز هذه الآثـار في بعض المجالات فقط. والاختلاف في الاستعدادات والمحدودية في كسب الكمالات مترافقان مع كثرة في مجالات الاختلاف في النتاجات الفكرية الإنسانية بعدد التخصصات والفروع العلمية والفنون وتنوع الكمالات.

والحاصل: حيث إن الإنسان نفسه له ارتباط وثيق بأجزاء عالم المادة والطبيعة، ومحكوم بالتغير كسائر موجودات العالم، فإنه لا يمكنه بيان العلوم والمعارف والأحكام والمواعظ والأمثال في صغار الشؤون البشرية وكبارها دون أن يؤثر التغير والتكامل البشري على وجود الاختلاف والتعارض في كلامه وبيانه.

وبعبارة واحـدة: التكامل التدريجي وإمكان الوقوع في الخطأ والتأثر بالظروف الخارجية والاختلاف في الاستعدادات والمحدودية، هي من الخصوصيات التي لا تنفكّ عن الإنسان، ويـؤدي كلّ منها إلى حصول اختلاف وعدم انسجام في الآثار الإنسانية، لا سيما الآثار الفكرية والمعرفية.

خصائص القرآن

ظروف النزول وزمن النزول والبعض الآخر من خصوصيات القرآن، هي بنحو متطابق مع عوامل حدوث الاختلاف في الآثار الإنسانية. فمن جهة، نزل القرآن على النبي الأعظم ﷺ طوال ٢٣ سنة، فلو كان أثرًا بشريًّا، للزم أن نشاهد فيه علامات تدل على التكامل التدريجي. ومن جهة أخرى، لقد تعرّض النبي ﷺ طوال هذه السنوات إلى أحوال فردية واجتماعية واقتصادية وسياسية مختلفة ومتنوعة، بحيث تصلح هـذه الأحـوال لتمهيد الأرضية للتأثر الداخلي والخارجي لنبي الإسلام ﷺ بأسباب الاختلاف. والالتفات إلى كل هذه العوامل والأسباب، مضافًا إلى جامعية القرآن، يُثبت أنه لو كان أثرًا إنسانيًّا، لكان ملازمًا لعدم الانسجام والاختلاف الشديد فيه، والحال أننا لا نرى مثل هذا الأمر في القرآن الكريم.

وعلى هذا الأساس، نستنتج أن القرآن كلام الله، وأن الإسلام دين سماوي مُرسَل من قبَل الله تعالى لهداية البشر.

مسألة تحريف القرآن

من خلال ما تقدم، يكون قد ثبت أن القرآن الكريم هو معجزة الإسلام الخالدة. ولمّا كانت هذه المعجزة خالدة، فإنه يجب أن تكون ملاك هداية الناس إلى يوم القيامة. لذا، يجب أن لا تمسّها يد التغيير والتحريف بحيث يُخدَش في هدفها الأصلي وهو هداية الناس إلى السعادة الحقيقية. لكن، كيف يمكن أن نثبت أن القرآن الحالي هو الكتاب نفسه الذي أنزله الله تعالى على نبي الإسلام ﷺ ولم يطرأ عليه أي تغيير أو تبديل، فلم ينقص منه شيء ولم يُضَف إليه شيء؟

سوف نتعرّض فيما يلي لإثبات صيانة القرآن الكريم من التحريف.

معنى تحريف القرآن

التحريف مأخوذ من مادة «ح ر ف»، وحرْفُ الشيء: طرفه وجانبه[1]، وتحريف شيء عبارة عن تنحيته عن مكانه الأصلي وأخذه باتجاه آخر. وعلى هذا الأساس، معنى تحريف الكلام هو إيجاد انحراف في حقيقته الأصلية. ويمكن أن يحصل تحريف الكلام بنحوين: تحريف معنوي، وتحريف لفظي. والمراد من التحريف المعنوي هو تفسير الكلام على خلاف معناه الأصلي، مع الحفاظ على الألفاظ وتراكيبها؛ أي نفسّر محتوى اللفظ على خلاف مراد المتكلم دون أن نغيّر ظاهر اللفظ. أما

(١) محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، الجزء ٩، الصفحة ٤١، الراغب الأصفهاني، **المفردات**، الصفحة ٢٢٨.

التحريف اللفظي، فهو الذي يُحدِث تغييرًا في الألفاظ نفسها، بحيث تخرج الألفاظ أو الجمَل عن حالتها الأصلية.

وعدم قابلية القرآن للتحريف ناظر إلى التحريف اللفظي دون المعنوي؛ بمعنى أنه يمكن أن يُنسَب معنى خلاف المعنى الواقعي للآيات القرآنية، لكن مع الحفاظ على ألفاظ القرآن بالحالة التي نزلت بها من عند الله تعالى. وعلى هذا الأساس، المراد من «عدم قابلية القرآن للتحريف» هو بقاء هذا الكتاب السماوي بين البشر بالحالة التي نزل عليها، بحيث يمكن لطالب الحقيقة أن يصل إلى كل آياتها كما أتى بها النبي الأعظم ﷺ. نعم، من الممكن أن يكون القرآن لدى فئة من الناس ناقصًا وفاقدًا لبعض الآيات أو السوَر، لكن المهم هو وجود القرآن الأصلي بحيث يمكن للجميع الوصول إليه.

أدلة صيانة القرآن عن التحريف

المدعى هو أنه لمّا كان القرآن معجزة خالدة للإسلام، فإنه لن تطاله يد التحريف أبدًا؛ بمعنى أنه لن يُضاف عليه شيء ولن يُنقَص منه شيء أبدًا. وسنشير فيما يلي إلى الأدلة العقلية والنقلية على عدم قابلية القرآن الكريم للتحريف.

١. الدليل العقلي

يمكن إثبات عدم زيادة شيء على القرآن الكريم اعتمادًا على الدليل العقلي، أما عدم النقيصة، فلا تثبت بالدليل العقلي مباشرة، بل بعد أن

نُثبت عدم الزيادة من خلال الدليل العقلي، نستفيد من الآيات القرآنية الدالة على عدم تحريف القرآن لنثبت عدم إمكان النقيصة.

لو فرضنا أنه يوجد مطلب تام قد أُضيف إلى القرآن الكريم، فهذا معناه إمكان الإتيان بمثله؛ وهذا ما لا ينسجم مع إعجاز القرآن الكريم وعجز البشر عن الإتيان بمثله. ولو فرضنا زيادة كلمة واحدة أو جملة واحدة، فإنه يلزم منه اختلال النظم القرآني وخروجه عن حالته الإعجازية الأولى. وفي هذه الحالة، سيمكن الإتيان بمثل هذا القسم المحرّف من القرآن؛ لأن النظم القرآني المعجِز مرتبط باختيار الكلمات والحروف، فعند تغيّرها، يخرج القرآن عن حالته الإعجازية. وبالتالي، انطلاقًا من دليل إعجاز القرآن، يثبت حفظه عن التحريف بالزيادة.

وبدليل عدم الزيادة، يثبت عدم نقصان شيء من الكلمات والجمَل من القرآن بحيث يخرج عن حالة الإعجاز. نعم، لو حدثت نقيصة قليلة في سورة كاملة أو مطلب تام، بحيث لا يخرج القرآن عن حالته الإعجازية، فإننا نحتاج إلى دليل آخر لنفي هذه النقيصة. وهذا ما يُنفى اعتمادًا على الأدلة النقلية. وبعبارة أخرى: عندما أثبتنا بالدليل العقلي عدم زيادة شيء على القرآن، وأن القرآن الموجود بين أيدنا هو من قبَل الله تعالى، في هذه الحالة، يمكن إثبات عدم اشتمال القرآن على النقيصة اعتمادًا على الآيات القرآنية نفسها.

مضافًا إلى دليل الإعجاز، يوجد دليل آخر يفيد الاطمئنان بعدم تحريف هذا القرآن وهو تواتره[1]؛ بمعنى أن القرآن الحاضر انتقل بنحو متواتر - بأشكال متعددة كحفظه وقراءته دائما وكتابته - من جيل إلى جيل. وبعبارة أخرى: في كل العصور والأجيال، نقلت لنا مجموعاتٌ كثيرة صدورَ هذا القرآن نفسه عن النبي ﷺ. وكان المسلمون يهتمون بالقرآن الكريم على طول تاريخ الإسلام بحيث بذلوا جهودًا كبيرة لحفظ عدد آياته وحروفه وقراءاته. وعلى هذا الأساس، يعتقد المسلمون بأن القرآن وصلهم عن النبي ﷺ دون أية زيادة أو نقيصة.

٢. الأدلة القرآنية

يوجد بعض الآيات القرآنية التي تشير إلى عدم إمكان وقوع التحريف في القرآن الكريم، وهي:

١. آية الحفظ

﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[2].

تؤكد هذه الآية على نزول القرآن من عند الله تعالى وتُخبرنا عن أن الله سيحفظه قطعًا بعد نزوله. واعتمادًا على إطلاق الآية في

---

(١) بناء على المباني المعرفية، يُعدّ التواتر طريقًا لتحصيل الاطمئنان. والمراد من التواتر هو الخبر الذي يصلنا من طرق متعددة؛ أي الخبر الذي نقله عدد كبير من الأشخاص بحيث يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب.

(٢) سورة الحجر: الآية ٩.

الحفظ، نستفيد شموله للحفظ عن التحريف؛ لأنه أهم مصداق من مصاديق الحفظ.

٢. آية العزة

بناء على الآية التي يمكن أن نسميها آية العزّة، يكون القرآن كتابًا لا يُهزَم ولا يأتيه الباطل من أية جهة، فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلذِّكْرِ لَمَّا جَآءَهُمْۖ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ۝٤١ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ﴾[1].

وردت صفة العزيز في هذه الآية لأجل وصف القرآن الكريم، وهي تدل وحدها على صيانة القرآن عن التحريف؛ لأن التحريف نوع من الهزيمة ومن الباطل الذي ينفذ في الكتاب، وهو ما يتنافى مع كون القرآن عزيزًا. أما عبارة «لا يأتيه الباطل»، فيمكن أيضًا أن نستفيد منها عدم تحريف القرآن؛ لأن إضافة شيء إليه أو إنقاصه عنه، لهو من أوضح مصاديق «إتيان الباطل» للقرآن[2].

والظاهر من هاتين الآيتين المتقدمتين هو نفي إمكان التحريف بالزيادة أو بالنقيصة. وعلى هذا الأساس، تُعدّ هذه الآيات مكمّلة للدليل العقلي. فالدليل العقلي يدل على عدم التحريف بالزيادة،

---

(١) سورة **فصلت**: الآيتان ٤١ - ٤٢.

(٢) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ١٧، الصفحة ٣٩٨؛ محمد تقي مصباح اليزدي، **معارف قرآن** ٦ (قرآن شناسى)، إعداد وتحقيق: محمود رجبي، الصفحات ٢٢٧ - ٢٣٩.

والآيات تدل - مضافًا إلى عدم التحريف بالزيادة - على عدم التحريف بالنقيصة أيضًا.

تأمل: قد يُقال إن الاستدلال بالآيات القرآنية لإثبات عدم التحريف هو استدلال دوري؛ أي يُحتمَل أن تكون هذه الآيات المستدَل بها محرَّفة. وعلى هذا الأساس، لا يُجدي الاستدلال بها. انطلاقًا من كون القرآن معجزة، حلّل هذه الشبهة وأجب عنها.

٣. الأدلة الروائية

يوجد بعض الروايات التي تدل على صيانة القرآن عن التحريف. وقد قال النبي ﷺ في رواية معتبرة ومتواترة - وهي حديث الثقلين - : «يا أيها الناس! إني تارك فيكم الثقلين أما إن تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي فإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»[1].

(١) وردت هذه الروايات في عدة مصادر عن الشيعة والسنة، مثل: محمد بن الحسن الصفار، **بصائر الدرجات**، الجزء ١، الصفحة ٤١٣؛ محمد بن الحسن الطوسي، **الأمالي**، الصفحة ١٦٢؛ أحمد بن حنبل، **المسند**، الجزء ٣، الصفحات ١٤، ١٧، و٢٦؛ صحيح مسلم، الجزء ٤، الصفحتان ١٨٧٣ - ١٨٧٤؛ محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، الجزء ٥، الصفحتان ٣٢٧ - ٣٢٨؛ أبو عبد الله محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء ٢، الصفحة ١٩٤. وقد نقل الشيخ زكريا بركات درويش في كتاب «**قرة العين بحديث الثقلين**» الحديثَ عن مئة كتاب مهم من كتب أهل السنة. كما أن «دار التقريب بين المذاهب الإسلامية» - الواقعة في القاهرة - نشرت كتابًا بعنوان **حديث الثقلين**، يبيّن مصادر هذا الحديث عند أهل السنّة وأسانيده.

وقد بيّن النبي ﷺ في هذا الحديث أن التمسّك بالقرآن سبب للهداية والابتعاد عن الضلالة. فلو كان القرآن محرّفًا، فإنه لن يكون مانعًا من الضلال، بل سيكون بنفسه سببًا للانحراف والضلال. وببيان آخر: بناء على عصمة النبي ﷺ، فإنه لا ينطق عن الهوى والجهل، ويعلم أيضًا أن القرآن لن يُحرَّف في المستقبل كما أنه لم يُحرَّف في عصره. ولذا، علّق عدم الضلالة على التمسك بالقرآن الذي هو أحد الثقلين.

وتوجد روايـات كثيرة أخرى غير حديث الثقلين تجعل القرآن معيارًا لمعرفة الحق وتمييزه عن الباطل من الآراء والتيارات الفكرية والاجتماعية، كالحديث القائل: «فـإذا التبست عليكم الفتن (أي التيارات الفكرية والاجتماعية المنحرفة) كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن»[1]. كما توجد روايات أخرى تنصّ على أن القرآن معيار لتمييز الروايات الصحيحة؛ مثل الرواية التالية: «فما وافق كتاب الله فخذوا به وما خالف كتاب الله فد عوه»[2].

والحاصل: أنه على أساس الأدلة العقلية والقرآنية والروائية التي ذكرناها، اتضح أن القرآن الكريم كتاب سماوي لم تطله يد التحريف اللفظي. لذا، يكون هذا الكتاب الشريف طريقًا يُطمأنّ إلى إيصاله بهدايته للإنسان نحو السعادة الحقيقية.

---

(١) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٩٢، الصفحة ١٧.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ١٦٥، الحديث ٤٥، والجزء ٧٥، الصفحة ١٨٩، الحديث ٤٣؛ الميرزا حسين النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل**، الجزء ١٧، الصفحة ٣٢٥.

خلاصة الدرس

١. أهم معجزة لنبي الإسلام ﷺ لإثبات حقانيته وسماوية دينه هو القرآن الكريم.
٢. من خلال الالتفات إلى خلود الدين الإسلامي، يتضح أنه يجب أن يوجد دائمًا طريق لإدراك حقانيته.
٣. تحدّي القرآن للآخرين وسعيهم الحثيث للإتيان بمثله وفشلهم في ذلك، يُعدّ من العناصر المُثبتة لإعجاز القرآن الكريم.
٤. المراد من السورة المذكورة في آيات التحدي هي الآية أو مجموعة الآيات المتصلة ببعضها بعضًا والتي يكون لها نَظم خاص بحيث يكون لها معنى واحد كامل.
٥. من أهم وجوه الإعجاز القرآني هو تميّزه الظاهري؛ أي فصاحته وبلاغته. والمراد من الفصاحة عدم تنافر الكلمات وسهولة لفظها. وأما البلاغة، فهي مراعاة الكلام لمقتضى الحال لأجل تفهيم المعنى المقصود.
٦. لا يمكن لأحد أن يأتي بمثل القرآن من حيث الفصاحة والبلاغة، والسبب هو أن الله تعالى هو الأعلم بهدفه وبأحوال عباده والأكثر إحاطة بتركيبات الألفاظ.
٧. إن جمع هذه المعارف والحقائق في كتاب - أي في القرآن الكريم -، لهو أوسع من طاقة الإنسان العادي. فكيف إن كان الآتي به شخصًا أميًّا؟

٨. يتميز الإنسان بالتدرج في التكامل، وإمكان الخطأ، والتأثر، والمحدودية، والاختلاف في الاستعدادات. وهذا ما يؤدي إلى ظهور الاختلاف وعدم الانسجام في الآثار الإنسانية، لا سيما الفكرية والمعرفية منها. ولسنا نرى شيئًا من الاختلاف والتناقض في القرآن الكريم.

٩. صيانة القرآن عن التحريف ناظرة فقط إلى التحريف اللفظي دون المعنوي منه.

١٠. يثبت عدم زيادة شيء على القرآن من خلال الدليل العقلي على إعجازه؛ بمعنى أنه لو فرضنا وجود مطلب كامل قد أُضيف إلى القرآن، فهذا يعني إمكان الإتيان بمثله.

١١. انطلاقًا من إطلاق آية «الحفظ» في مجال صيانة القرآن بعد النزول، تكون هذه الصيانة شاملة لحفظ القرآن عن التحريف أيضًا.

١٢. يُستفاد من آية العزة أن القرآن لا يُهزَم ولا يأتيه الباطل أبدًا.

١٣. من الأدلة الروائية الدالة على عدم تحريف القرآن الكريم نذكر: حديث الثقلين المشهور، الروايات الدالة على محورية القرآن ومعياريته لتمييز الحق من الباطل، الروايات التي تجعل العرض على القرآن معيارًا لتمييز الروايات.

الأسئلة

- ما الدليل على كون القرآن الكريم معجزة إلهية؟
- ما المراد من الفصاحة والبلاغة؟ وكيف تدل على إعجاز القرآن الكريم؟
- كيف يكون عدم وجود الاختلاف في القرآن الكريم دليلًا على كونه معجزة؟
- عرّف أنواع التحريف، وبيّن أيّ نوع منها هو الذي لا يمكن وقوعه في القرآن الكريم.
- بيّن الأدلة العقلية والنقلية على عدم إمكان تحريف القرآن الكريم.

مصادر لمزيد من الاطلاع

- جعفر الأنواري، **انگاره تحريف قرآن**، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى قدس سره، قم، ١٣٨٤.
- محمد حسين الطباطبائي، **اعجاز قرآن**، إعداد: علي رضا ميرزا محمد، رجاء، قم، ١٣٦٢.
- ________، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ١، دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٧ ق، الصفحات ٦٥ - ٦٦، ٦٨ - ٦٩، ٧٠ - ٧٤.
- عبد الله جوادي آملي، **تفسير موضوعى قرآن كريم**، الجزء ١ (قرآن در قرآن)، اسراء، قم، ١٣٧٤.
- ________، **نزاهت قرآن از تحريف**، اسراء، قم، ١٣٨٣، الصفحات ٤٤ - ٤٨ و١٠٦.
- محمد تقي مصباح اليزدي، **آموزش عقايد**، شركت چاپ و نشر بين الملل، طهران، ١٣٧٧، الصفحات ١٢٧ - ١٣٠ و ٣١٩ - ٣٢٢.
- ________، **معارف قرآن** ٤ و٥ (راه وراهنماشناسى)، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى قدس سره، قم، ١٣٧٦، الصفحة ١٢٣.
- ________، **معارف قرآن** ٦ (قرآن شناسى)، إعداد وتحقيق: محمود رجبي، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى قدس سره، قم، ١٣٨٧، الجزء ١، الصفحات ١٣٦ - ١٤٠، ٢٢٦ - ٢٢٨، ٢٤٠، ٢٦٤ و ٣١٠ - ٣١١.

- محمد هادي معرفت، **مصونيت قرآن از تحريف**، ترجمة: محمد شهرابي، دفتر تبليغات اسلامى حـوزه علميه قم، قم، ١٣٧٦، الصفحات ٣٣ - ٣٦.
- مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٢ (قسم الوحي والنبوة)، صدرا، طهران، ١٣٧٤.





الدرس الثامن:

خاتمية الدين الإسلامي (١)

يُتوقّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. إثبات خاتمية الدين الإسلامي بواسطة الأدلة النقلية.
٢. رد نظرية مدّعي التنوير من خلال البيان الصحيح لمعنى الخاتمية.
٣. الربط بين مبدأ ثبات الدين وبين التحولات الاجتماعية، وذلك من خلال التعرف على عناصر ديناميكية الإسلام.
٤. بيان الدور الذي يلعبه الاجتهاد في تعزيز قدرة المدرسة الإسلامية على تلبية حاجات الإنسان المعاصرة.



«أنا أُكنّ كامل الاحترام لدين محمد، وذلك بسبب طريقة العيش الخاصة والعجيبة التي حددها. برأيي، إن الإسلام هو الدين الوحيد الذي يمكنه التكيّف والانسجام مع كافة الحالات المتنوعة والأحوال المتغيرة، بل حتى السيطرة عليها. لقد طالعت حول شخصية هذا الرجل - هذه الشخصية الاستثنائية - ووصلت إلى النتيجة التالية وهي: أن محمدًا لم يكن فقط غير معادٍ للمسيح، بل إنه يستحق أن نطلق عليه اسم منجي البشرية. باعتقادي، أنه لو وُجد رجل مثله، وكان حاكمًا لعالمنا الحالي، فإن مشاكل الناس في هذه الدنيا كلها سوف تُحل، بحيث تتحقق أمنية البشرية بحلول السعادة والوفاق»[1].

---

(١) برنارد شو، الكاتب والمحقق الإنكليزي المشهور، في: علي صفدري، **حريصا: گفت وگوهاى جوان مسلمان ومسيحى**، الصفحات ٢٨ - ٣٠.



أثبتنا في الدرس السابق أن القرآن نزل من عند الله، وذلك من خلال دليل إعجاز القرآن، فيثبت من خلال ذلك صحة القرآن الكريم. ولما كان القرآن معجزًا ثبت لنا صدق دعوى محمد ﷺ أنه نبي. وبالتالي، يكون الإسلام دينًا إلهيًّا كما صرّح القرآن[1]. وقد أثبتنا من خلال الدليل العقلي أن النبي لا بد من أن يكون معصومًا في كل الأمور التي ترتبط بهداية الناس. ولذلك كانت كل أقوال النبي ﷺ وأفعاله المرتبطة بالهداية مرضيًّا عنها من قبل الله تعالى. ثم لو كانت المعارف والعلوم المستخرجة من القرآن الكريم ومن سيرة النبي وقوله، فوق عقولنا، ولا نستطيع إثباتها بعقولنا، فإن ذلك يجب أن لا يشكل مانعًا عن الأخذ بها، لأن القرآن كلام الله وفعل النبي وقوله هو فعل وقول المعصوم، فنحن نعلم أن علم الله غير محدود، كما نعلم أن معارف الإنسان العادية محدودة، ولذلك ندرك أننا في كثير من الأحيان لن نستطيع أن ندرك المعارف الإسلامية

---

(١) لقد بيّنت العديد من الآيات القرآنية هذه الحقيقة، من قبيل: سورة **البقرة**: الآية ١٣٧؛ سورة **آل عمران**: الآيتان ١٩، ٨٥؛ سورة **المائدة**: الآية ٣.

من خلال العقل، وإنما ينحصر طريق إدراكها بواسطة كلام الله أو المعصومين، وعليه، فليس من الضروري أن تكون كل المعارف المستفادة من القرآن والروايات قابلة للإدراك من خلال العقل[١].

يخبرنا القرآن الكريم والروايات النبوية أن نبي الإسلام هو آخر نبي، وأن الإسلام هو آخر دين إلهي.

وتُعتبر خاتمية الإسلام من أهم المعارف الدينية، ويُعتبَر المنكر لها منكرًا لإحدى ضروريات الدين. والقول إن الإسلام قادر على إبداء رأيه في كل المسائل التي تعترض الإنسان في كل زمان هو من جملة المسائل التي تبتني على مبدأ خاتمية الإسـلام. ولذا فإننا في هذا الدرس، وبعد الفراغ من إثبات خاتمية دين الإسلام، سنذكر كل اللوازم التي تترتب على هذه الفكرة، أي شمولية الإسلام وخلوده.

إثبات خاتمية الإسلام

ذكرنا سابقًا أن الاستدلال على خاتمية الدين الإسلامي يكون بواسطة الأدلة النقلية[٢]. وقد دلت الآيات والروايات الكثيرة على ذلك. وسنشير فيما يلي إلى أدلة خاتمية الإسلام.

---

(١) إذا قلنا إن بعض المعارف لا يقدر العقل على إدراكها فهذا لا يعني قبولنا لما تفيده النصوص من معارف حتى لو قام الدليل العقلي اليقيني على امتناعها، بل أكثر ما يعني أنه لو لم يقدر العقل على إدراك بعض المعارف، واتفق أن وصلتنا هذه المعارف من الله تعالى والمعصومين عليهم السلام، فيجب علينا الأخذ بها والتسليم لها بسبب إحاطتهم العلمية.

(٢) طريق إثبات الخاتمية هو النقل. وعدم وجود الدليل العقلي على هذه الحقيقة لا يضر بثبوتها أبدًا، فنحن في بداية الدرس ذكرنا أنه بعد أن تثبت لنا صحة دين الإسلام والقرآن

تُعتبر الآية الأربعون من سورة **الأحزاب** أوضح آية في دلالتها على ختم النبوة بالنبي محمد: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾. هذه الآية تدل بوضوح أن النبي الأكرم هو آخر نبي. وبما أن الأنبياء المعصومين هم الطريق الحصري لإيصال الديانات إلى البشر، نستنتج أنه لن يوجد دين بعد دين الإسلام، لأن النبوة قد ختمت بمحمد ﷺ. والحاصل أنه لما ختمت النبوة بمحمد ﷺ نستنتج أن الإسلام هو الدين الأخير[1].

تأمل: يدّعي أتباع الطريقة البهائية أن هذه الآية تدل على ختم النبوة وانتهاء سلسلة النبوات، ولا تدل على ختم الرسالة وسلسلة الرسل، وأرادوا بهذا الكلام أن يقدموا رئيس فرقتهم على أنه صاحب شريعة.

أثبت بطلان هذا القول من خلال بيان تعريف كلٍّ من النبي والرسول، ومن خلال ملاحظة أن مفهوم النبي أعمّ مصداقًا من مفهوم الرسول.

وكلام المعصومين فإن المعارف التي نتلقاها منهم تكون كلها معتبرة، مهما كان تعقلها صعبًا أو لا يصل إليها الفهم العقلي.

(١) لقد قرئت كلمة (خاتم) بكسر التاء وبفتحها. وفي صورة الأولى (خاتِم) تكون اسم فاعل وتدل على الفاعل الذي يختم، فتكون دلالتها على الخاتمية واضحة. وفي الصورة الثانية (خاتَم) فيكون معناها الوسيلة والأداة التي من خلالها يختم الشيء ويصل إلى خواتيمه، ولذلك سمي الشيء الذي يوضع في الأصبع بـ(الخاتَم) لأنهم كانوا بواسطته يختمون الرسائل وغيرها من الأمور. فكون الإسلام (خاتَمًا) معناه أنه بواسطته تُختَم سلسلة النبيين والشرائع.

ويوجد الكثير من الـروايـات المعتبرة التي تـدل على هذا المضمون[1]. ومن باب المثال، قال رسول الله للإمام علي عليه السلام فيما يعرف بحديث المنزلة: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي»[2].

وفي حديث آخر يخاطب رسول الله المسلمين: «أيها الناس، إنه لا نبي بعدي ولا سنّة بعد سنتي، فمن ادّعى بعد ذلك فدعواه وبدعته في النار فاقتلوه، ومن اتبعه فإنه في النار[3]»[4].

---

(١) لمزيد من الاطلاع على الروايات المتعددة والمعتبرة في هذا المجال انظر: جعفر السبحاني، **خاتميت از نظر قرآن وحديث وعقل**، ترجمة رضا استادي.

(٢) ذكر هذا الحديث في مختلف كتب الشيعة والسنة. وللمثال فقط، انظر: محمد بن علي بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، **الأمالي**، الصفحة ٩٦؛ أحمد بن شعيب النسائي، **خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، تحقيق جعفر حسيني، الصفحات ٥٨ - ٩٨؛ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم بشرح النووي**، الجزء ١٥، الصفحة ١٧٤؛ أبو عبد الله بن ماجة، **سنن ابن ماجة**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الجزء ١، الصفحة ٤٣؛ محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، الجزء ٣، الصفحة ١١٧.

(٣) محمد بن علي بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، **من لا يحضره الفقيه**، الجزء ٤، باب ٢، الصفحة ١٦٣، الحديث ٥٣٧.

(٤) عندما كان أمير المؤمنين علي يغسل الرسول ويكفنه عبر عن حزنه بكلام فقال: بأبي أنت وأمي يا رسول الله، لقد انقطع بمَوتك ما لم ينقطع بموت غيرك من النبوة والإنباء وإخبار السماء. (**نهج البلاغة**، خطبة ٢٣٥؛ محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (الشيخ المفيد)، **الأمالي**، الصفحة ١٠٣؛ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٢٢، الصفحة ٥٢٧، الحديث ٣٣).

تحليل معنى الخاتمية

إذا تأملنا في الآيات والروايات التي تدل على خاتمية الإسلام نراها تقدم لنا معنى الخاتمية بالنحو التالي: دين الإسـلام هو المصدر الوحياني الأخير الذي أنزله الله لأجل هداية الإنسان، ومحمد ﷺ هو آخر نبي أرسله الله للبشر، فلن يرسل الله للبشر أي نبي جديد (تشريعي أو تبليغي)[1] ولا أي مصدر وحياني جديد حتى يوم القيامة. فنستنتج أن على كل البشر وحتى يوم القيامة أن يتبعوا النبي الخاتم وشريعته.

ويذكر بعض مدّعي التنوير معنى آخر في مقام تحليل وفهم معنى الخاتمية، فمثلًا يقولون إنها تعني أننا لم نعد نحتاج بعد الآن لدين أو لمصدر وحياني خارق للعادة، فبسبب التقدم الذي وصل إليه الإنسان في مجال العقل والتجربة صار قادرًا على معرفة طريق السعادة بواسطة عقله، فينبغي للإنسان أن يحدد طريق السعادة من خلال الاعتماد على القدرات العقلية الخاصة به. وعلى هذا الأساس، يكون معنى ختم النبوة هو إعلام الناس أنهم بعد الآن لا يحتاجون إلى هذا الطريق الخاص وفوق العادي، وأنهم يستطيعون أن يعتمدوا على عقولهم وتجاربهم البشرية، أي بمعنى إرشاد الناس إلى قدراتهم الذاتية. ووجهة النظر هذه تربط الاحتياج للوحي بالمرحلة الطفولية

(١) النبي التشريعي هو النبي الذي يختصه الله بشريعة يأتي بها للناس، ويتصدى لتبليغها، أما النبي التبليغي فدوره ينحصر بتبليغ الشرائع التي أتى بها النبيون التشريعيون، وليس له أي دين أو شريعة خاصة.

للحياة البشرية، وتعتقد أن البشر لم يعودوا يحتاجون لأي قيد وشرط، ولا لأي أمر أو نهي من قبل الأسباب الـ «ما وراء الطبيعة»، لأنهم وصلوا إلى مرحلة البلوغ العقلي والتجريبي[1].

إن وجهة نظر هؤلاء الذين يدعون أنهم تنويريون هو أنهم يرون أن العقل الإنساني قد صار مكتفيًا ذاتيًا، ولم يعد بحاجة للمعارف الـ(فوق العادية). مع أن هذه دعوى لا دليل عليها. وقد تقدم معنا في الدروس السابقة أن العقل والحس كثيرًا ما يقعان في الخطأ، فيكون احتياجنا لنيل المعارف التي تؤثر في سعادة الإنسان من أهم الأدلة على ضرورة وجود طريق للمعرفة غير عادي. وهنا نسأل: بعد أن ختمت النبوة، هل انتفت كل المشاكل التي كانت تعرض على وسائل المعرفة العادية من قبيل الوقوع بالخطأ والمحدودية؟ بعد أن نلاحظ حجم الاختلافات الكبير والعميق بين العلماء في المسائل المختلفة، ومنها المسائل الأخلاقية والحقوقية، هل يجوز الادعاء أن العقل هو طريق للفهم الكامل، وأنه يمكننا بواسطته أن نحدد الطريقة التي توصل إلى السعادة؟ أفهل صار العقل محيطًا بكل خصائص الإنسان والعالم الآخر حتى يكون عارفًا بطريق الوصول للسعادة وحده؟ إذا أخذنا بعين الاعتبار أن العقل لا يمتلك هذه القابليات التي ذُكرت، نستنتج أن تقسيم الحياة البشرية على الأرض إلى مرحلتين (الطفولة

---

(١) انظر: محمد إقبال اللاهوري، **احياى فكر دينى در اسلام**، ترجمة: أحمد آرام، الصفحات ١٤٤ - ١٤٧ و٢٠٤؛ عبد الكريم سروش، **بسط تجربه نبوى**، الصفحات ١٢١، ١٣٣ - ١٤١؛ نفسه، «ريشه در آب است»، في: مدارا ومديريت، الصفحات ٤١٠ - ٤١٢.

والبلوغ) غير صحيح. وبناء على ذلك فإن احتياجنا للوحي والمصادر (فوق العادية) سيكون أمرًا ثابتًا لا يتغير. بالإضافة إلى أنه لم يتضح لنا كيف توصلوا هؤلاء من خلال الآية الكريمة لنفي ضرورة وجود المعارف (فوق عادية). فما تفيده الآية أن الله لن يرسل نبيًا أو دينًا جديدين. أما استفادة نفي مرجعية كل من النبي والشريعة الخاتمة، فهذا ما لا دليل عليه. والآية تدل بوضوح على أن نبي الإسلام هو آخر المبعوثين من قبل الله، ولازم هذا الكلام أنه يجب على كل البشر من ذلك الوقت فصاعدًا أن يطيعوا هذا النبي ويتعبدوا بشريعته، خصوصًا إذا لاحظنا بقية الآيات التي تعتبر أن القرآن الكريم وسيلة لهداية جميع البشر. من وجهة نظر القرآن، الإسلام هو دين شامل، بمعنى أنه لا يختص بقوم ولا بمنطقة جغرافية محدودة. الآيات القرآنية تدل بوضوح على شمولية الدعوة النبوية، وذلك لما يظهر من عبارات القرآن الكريم، عندما يقول: الناس، العالمين، كافة، جميع[١]. كما يعتبر القرآن أن الإسلام أفضل من الشرائع التي سبقته[٢]، فيكون الإيمان بدين الإسلام شرطًا لهدايتها، وهذا ما تفيده الآية ١٣٧ من سورة **البقرة** حيث تقول: ﴿فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ﴾.

---

(١) انظر على سبيل المثال: سورة **الأعراف**: الآية ١٥٨؛ سورة **سبأ**: الآية ٢٨؛ سورة **النساء**: الآية ٧٩؛ سورة **الأنبياء**: الآية ١٠٧؛ سورة **الفرقان**: الآية ١.

(٢) سورة **التوبة**: الآية ٣٣؛ سورة **الفتح**: الآية ٢٨؛ سورة **الصف**: الآية ٩.

واعتمادًا على ما تقدم في بحث إثبات الخاتمية وبيان معناها[1]، نتعرض في الأبحاث القادمة للوازم المترتبة عليها، أي مسألتي الشمولية والخلود.

لوازم خاتمية الإسلام

نتعرض الآن لإحدى المسائل المترتبة على القول بالخاتمية وهي مسألة خلود الدين. وفي الدرس اللاحق نبحث عن المسألة الثانية المترتبة على ذلك، وهي مسألة الجامعية.

خلود الدين الخاتم

في بحث (معنى خاتمية الإسلام) أوضحنا أن الإسلام دين خالد، بمعنى أنه يكفي الناس جميعًا حتى تقوم الساعة، فلن يحتاج الناس أبدًا لدين جديد. ويُعتبر مبدأ خلود الدين من اللوازم الواضحة للقول بخاتمية الرسالة، لأنه لا معنى لأن يجعل الله هذا الدين آخر الأديان السماوية، ثم يكون العمل بهذا الدين مؤقتًا بزمان محدود، فإنه يلزم من ذلك أن يصير الإنسان محتاجًا لمجموعة من المعارف حتى يسير في طريق

---

(١) بعض العلماء وبعد أن يبينوا السبب في تعدد الشرائع والأنبياء إلى ما قبل الإسلام، يعتمدون المنهج العقلي ليبينوا فلسفة ختم النبوة والشرائع الإلهية بالإسلام. نحن إذا لاحظنا وجود الأدلة النقلية الواضحة والدالة على الخاتمية لا نرى ضرورة لطرح فلسفة الخاتمية. ولمزيد من الاطلاع على هذا البحث، يمكن الرجوع إلى المصادر التالية: مرتضى المطهري، **مقدمه اى بر جهان بينى اسلامى**، الصفحتان ١٦٧ - ١٦٨؛ نفسه، **ختم نبوت**، الصفحة ٣٦؛ نفسه، **خاتميت**، الصفحات١٦٠ - ١٦٤؛ محمد تقي مصباح اليزدي، **آموزش عقايد**، الجزء ١ - ٢، الصفحة ٢٧٩.

الكمال، وأن يكون الله قد حجب هذه المعارف عنه. وهذا يتنافى مع خلود الإسلام، وهو نقض للغرض ومخالف للحكمة.

تجدر الإشارة إلى أن المرادَ من دين الإسلام مجموعةُ المعارف التي جاءت من عند الله لأجل هداية الإنسان، وعليه، لا تنحصر المعارف الإسلامية بآيات القرآن وأقوال النبي وأفعاله، بل تشمل أقوال المعصومين وأفعالهم أو ما يعبر عنهم بخلفاء النبي ﷺ. وعلى هذا الأساس، يعتبر وجود الأئمة المعصومين[١] أحد أهم العناصر الأساسية لخلود الشريعة؛ حيث إنه، ومن أول ظهور الإسلام (البعثة) كانوا يتصدون لبيان المعارف التي يحتاجها الناس. وبسبب مقام العصمة الثابت للأئمة فقد نالوا المعارف الإلهية الموثوقة التي تدل على طريق السعادة. وعليه، إذا أرادت الأمة الاستفادة من أقوالهم وسيرهم فستجد أمامها آلاف المطالب المعرفية في شتى المجالات، الاعتقادية، الأخلاقية، الاقتصادية، ما يرتبط بالبصيرة، و... والآن، وبعد مضي ١٤ قرنًا على ظهور الإسلام، يمكن رفع الكثير من الحاجات المتعلقة بالسعادة الأخروية - حتى الحاجات الجديدة - من خلال الرجوع إلى المعارف التي وصلتنا منهم. ولذلك شبههم النبي الأكرم بسفينة نوح، فقال في فضلهم: «إن مَثَل أهل بيتي في أمتي كمثل سفينة نوح في قومه، من ركبها نجا ومن تركها غرق»[٢]. وهذه الرواية الشريفة تصرح بأن الذين يتمسكون بأهل البيت عليهم السلام هم أهل النجاة.

---

(١) يأتي في الدرس اللاحق إثبات مكانة الإمامة وشرحها وتوضيحها.

(٢) أحمد بن علي الطبرسي، **الاحتجاج على أهل اللجاج**، الجزء ١، الصفحة ١٥٧.

ما يجب الوقوف عنده في بحث خلود الإسلام هو طبيعة العلاقة القائمة بين ثبات الدين وبين التغيرات في الظروف الحياتية للإنسان، بمعنى أنه كيف يمكن الجمع بين خلود الإسلام وبقائه من جهة وبين تغير الظروف وحاجات البشر على امتداد الزمان؟ فمن جهة نعتقد أن الإسلام دين خالد، وهذا يعني أنه لا يقبل التغير، ولن يكون هناك دين آخر للناس بعد دين الإسلام، ومن جهة أخرى نرى حاجات الإنسان تتغير بحسب الزمان والمكان وبتغير الظروف والأحوال. فإذا لاحظنا هذه الحقيقة القائمة نسأل: هل يستطيع الإسلام أن يلبي حاجات كل الناس على امتداد هذه الأزمنة وفي كل الأحوال والظروف وبشكل دائم؟ إذا كان الدين أمرًا ثابتًا لا يتغير كيف يمكنه رفع حاجات الإنسان المتغيرة؟

الجواب هو: أن الإسلام يمتلك من الخصائص والمزايا ما يجعله فعالًا ومفيدًا في كل الظروف.

أسباب ديناميكية الإسلام وخلوده

يمتلك الإسلام مجموعة من الخصائص والمميزات التي تجعله خالدًا وديناميكيًا، وأهمها:

١. محورية الأهداف وروح الحياة البشرية

واحد من أهم أسباب ديناميكية الإسلام وقدرته على تلبية الحاجات المختلفة على مر التاريخ وفي ضمن ظروف مختلفة هو أن الإسلام

يراعي روح الحياة البشرية أثناء وضعه للأحكام التي تتعلق بالفرد والمجتمع، ويكون تشريع الأحكام العملية تابعًا لروح الحياة. وتوضيح ذلك أن الإسـلام وفي مقام إبدائه لطريق السعادة يراعي الأبعاد الظاهرية، ففي التشريعات المتعلقة بظواهر الشريعة (مثل كيفية الصلاة، الصوم والحج) نراه يؤكد على كيفية خاصة. ومن جهة أخرى يراعي أيضًا الأبعاد الباطنية للإنسان (روح الحياة البشرية)، فنرى أن الإسـلام يجعل الهدف من خلقة الإنسان هو الوصول إلى حقيقة العبودية[1]. وما ينبغي التنبيه عليه هنا هو أن الإسلام مع المكانة العظيمة التي أولاها لظواهر الشريعة إلا أنه يعتبرها طريقًا لأجل الوصول إلى حقيقة الحياة. فالإسلام يهتم بالشكل والظاهر والقشر، ويهتم أيضًا بالروح والباطن واللُّب، ولكن دائمًا ما يكون الشكل والظاهر لأجل الروح والباطن، والقشر لأجل اللب. ولذلك لا تكون الظواهر الشرعية سببًا في جمود الإسلام أبدًا، بل إن الله - وبواسطة علمه المطلق والمحيط بكل الظروف المتغيرة للإنسان والعالَم - ينظم ظواهر الشريعة بما يتناسب مع الهدف الكلي للدين، فهذا الإله البصير ظَهَّر هذه التشريعات بصورة قواعد وأصول، بحيث إن هذه الظواهر تنسجم مع كل الانعطافات والمتغيرات الضرورية. وبعبارة أخرى، بسبب حاكمية حقيقة الحياة على هذه الظواهر في مقام التشريع، لن

---

(١) وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون (**الذاريات**، ٥٦).

تبتلى هذه التشريعات بالركود وعدم تلبية المتطلبات حتى مع تغير الزمن وطروء الأوضاع والأحوال المختلفة[1].

فقدرة الإسلام على مواكبة كل الحاجات البشرية يرجع إلى الأسباب التالية:

وضع القوانين الثابتة للحاجات الثابتة، والقوانين المتغيرة للحاجات المتغيرة

إحـدى خصائص الدين الإسلامي هي: أنه يجعل القوانين الثابتة لخصوص الحاجات الثابتة عند البشر، ويجعل القوانين والأحكام المتغيرة للحاجات المتغيرة عندهم. فنجد أن بعض الحاجات - سواء تلك المتعلقة بالفرد أم تلك المتعقلة بالمجتمع - تمتاز بخاصية

---

(١) «على سبيل المثال، لم يخضب أمير المؤمنين علي عليه السلام شعره في أواخر عمره، على الرغم من وجود الشيب في شعر رأسه ولحيته. وذات مرة أتى شخص إليه فقال له: أولم يأمر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بخضاب الشيب؟ فأجابه الإمام عليه السلام: بلى. فقال له الرجل: فلمَ لم تخضب شيبك؟ فأجاب الإمام عليه السلام: عندما أمر النبي صلى الله عليه وآله بذلك، كان عدد المسلمين قليلا. فقد كان بعض الطاعنين في السنّ يشاركون في صفوف المسلمين في الحرب، فلو نظر الأعداء إلى صفوف المسلمين ورأوا فيهم هؤلاء الشيبة، فإنهم سيشعرون بشيء من القوة على المستوى المعنوي. لذا أمر النبي صلى الله عليه وآله بخضاب الشيب حتى لا يلاحظ الأعداء وجود الشيوخ الكبار في السن. فقد أجاب أمير المؤمنين عليه السلام ذلك الرجل الذي سأله: إن النبي صلى الله عليه وآله أمر بالخضاب حيث كان عدد المسلمين قليلا، فكان يجب أن يستفيدوا من الخضاب. أما اليوم، فالإسلام قد ملأ العالم، فلا حاجة للخضاب. فلكل شخص الخيار في أن يختضب اليوم أو لا يفعل ذلك. فعلي عليه السلام يعتقد أنه لا أصالة للخضاب الوارد في خطاب النبي صلى الله عليه وآله، بل كان مصداقا لقانون آخر وهو: عدم مساعدة الأعداء على التقوّي معنويا» (مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ١٩، الصفحة ١٢٠).

الثبات، فتكون واحدة في مختلف الأزمنة والمجتمعات[١]. وبعبارة أخرى، هناك بعض الأصول الثابتة التي لها نحو من الحاكمية على الظروف والأحوال المتغيرة، بحيث إن هذه الأصول تفرض قانونًا فرعيًا خاصًا في كل وضع متغير.

وعلى سبيل المثال تعتبر (ضرورة إعداد القوة للعدو) من الأصول الاجتماعية الثابتة: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٍ﴾[٢]. ومن جهة أخرى فقد أمرنا النبي أن نتعلم ونعلم أولادنا فنون ركوب الخيل، والرماية في أعلى المستويات.

من الواضح جدًا أن الإسلام لا يرى الأصالة لأي من السهم، السيف، الرمح، القوس والخيل، بل إن الأصالة هي لاقتدار الأمة وأفراد هذه الأمة، أي القدرة العسكرية والدفاعية بأعلى مستوياتها في مقابل العدو. وعليه، تكون ضرورة الاقتدار في وجه العدو من القوانين الثابتة، التي نشأت من الحاجة الثابتة والدائمة. أما ضرورة تعلم الرماية بالقوس والسهم وركوب الخيل فهي ضرورة مؤقتة وتابعة لتلك الفترة، وهي تتغير بتَبَع تغير الزمان والظروف الاجتماعية والحضارية، وأيضًا بملاحظة التقدم العسكري والتكنولوجي.

---

(١) ليس المراد من تغيير ظواهر الشريعة أنه كلما طرأت للإنسان حاجة يجيز لنفسه رد الحكم الشرعي بحجة الحاجة، بل إن هذا الأمر ينحصر بالمتخصصين الإسلاميين، الذي يستطيعون اكتشاف المتغيرات الطارئة على ظواهر الشريعة من خلال رجوعهم إلى المصادر الأساسية لفهم الدين.

(٢) سورة **الأنفال**، ٦٠.

قاعدة الأهم والمهم

أحد الأمور أيضًا التي تسمح للإسلام بتلبية مختلف الحاجات المتغيرة بتغير الزمان هي أن كل القوانين الإسلامية متولدة من سلسلة مصالح عليا. وهذا معناه أن الإسلام يجيز للعارفين الحقيقيين بالإسلام أن يقيسوا درجة أهمية المصالح المختلفة، بعد رجوعهم إلى التعاليم والإرشادات الإسلامية، فيقوموا بترجيح المصلحة الأهم. وبناء على هذه القاعدة - المسماة بـ (الأهم والمهم) - لو تزاحمت الأحكام المختلفة على مستوى العمل فإن هذه القاعدة تسمح لنا بأن نقدم العمل ذا المصلحة الأهم. وعلى سبيل المثال، لو تزاحم تكليفان، أحدهما فردي كـ (حفظ الصيام) والثاني اجتماعي كـ(إنقاذ حياة الغريق)، فمن المسلّم أن مصلحة حفظ حياة الغريق أهم بكثير من مصلحة حفظ الصيام، وعليه، لا يمكن لحكم الصيام أن يكون مانعًا من العمل بروح الدين، فتكون «العبودية لله» متحققة من خلال العمل بالتكليف الأهم.

تشريع الأحكام الأولية والأحكام الثانوية

أيضًا من الأمور التي تعزز محورية الأهداف وروح الحياة البشرية في الإسلام هو وجود نوعين من الأحكام في شريعة النبي: الأحكام الأولية، والتي تلاحظ الظروف العادية لحياة الناس، والأحكام الثانوية، التي تلاحظ الظروف غير العادية والاضطرارية. والأحكام الثانوية حاكمة على الأحكام الأولية، بمعنى أنه في الظرف غير العادي تقوم الأحكام

الثانوية بتغيير الحكم الأولي أو بإلغائه مطلقًا. وللمثال فقط، وجوب الصيام هو حكم أولي، وقد لوحظ فيه الظروف العادية، ولكن لو تغير الظرف، كأن صار الصيام مضرًا بالإنسان، فإن قاعدة رفع الضرر - والتي تعتبر حكمًا ثانويًا - ترفع الحكم بوجوب الصيام. كما أن أداء الصلاة من قيام هو من الأحكام الأولية، ولكن في صورة عدم قدرة الجسم على النهوض، فإن الحكم يصير هو الصلاة من جلوس، أو يصلي مستلقيًا، وهذا يعتبر حكمًا ثانويًّا. وهذا النوع من الأحكام يدلنا على نظر الإسلام لروح الحياة البشرية.

٢. الاجتهاد

تعتبر الفترة التي عاشها المعصومون بين الناس قصيرة جدًا؛ ولأجل ذلك يعتبر الاجتهاد (بذل الجهد لأجل استنباط المعارف الإسلامية بالرجوع إلى مصادرها) من العناصر المهمة للحفاظ على ديناميكية الإسلام، وتبرز الأهمية بشكل أكبر في فترة الغيبة الكبرى. فالمجتهد يسعى ومن خلال الاعتماد على العلوم العقلية والنقلية (الكتاب والسنة) إلى أن يجيب على كل تساؤلات الناس.

لقد أكد المعصومون في زمان حياتهم على ضرورة الاجتهاد وحثوا عليه، ولقد كان الاجتهاد حينها يساعد الفقيه على أن يستنبط الأحكام المرتبطة بالموضوعات المستجدة والتي لم يصادفها من قبل. وبسبب التحولات الاجتماعية، تظهر الموضوعات الجديدة بشكل دائم، فعندما

يطّلع الفقيه على هذه الموضوعات ويستنبط حكمها يكون قد وسَّع دائرة المعارف الدينية.

ومن خصائص الاجتهاد في الإسلام هو اعتماده على مصادر معرفية ديناميكية، والمصادر الأساسية للاجتهاد في الإسلام هي:

القرآن

القرآن كتاب سماوي لا يمكن أن يطاله التحريف، وهذا يجعله من أهم المصادر لأجل العملية الاجتهادية، فالمتخصصون في الدين ومن خلال التدقيق العالي في فهم القرآن وتفسيره - خصوصًا في الموارد التي يبين القرآن فيها الأصول الكلية - يستطيعون أن يتصدوا للتحليل العميق للظروف المستجدة، وأن يرفعوا كل الحاجات الجديدة. وبما أن القرآن محفوظ من التحريف فتصير كل آيات القرآن - بما فيها الآيات العامة - مصدرًا لتحصيل المعرفة عند المجتهد.

السنّة

ما وردنا عن النبي والمعصومين من الروايات والسيَر يُعَدّ مصدرًا عظيمًا للمعرفة، وهو يساعدنا على حل المشكلات الدينية المعاصرة. كما نلاحظ أن بعض جزئيات المسائل المعاصرة هي موجودة بذاتها في كلمات المعصومين وفيما وصلنا من سيرتهم الشخصية. والمجتهد العارف بزمانه يستطيع من الخلال الاطلاع على هذا المصدر الموثوق أن يستنبط حكم المسائل الشبيهة بها. وبعبارة أخـرى، ليس من

الضروري أن تشتمل كلمات المعصومين وسيرتهم على كل المعارف المتعلقة بالمسائل الحديثة، بل يكفي أن تكشف لنا عن الملاك الصحيح للحكم، فيطبق المجتهد هذا الملاك على المسائل الجديدة وتعتبر هـذه طريقة علمية ومنطقية في مقام الإجابة عن كل التساؤلات والتحديات المعاصرة.

العقل

على الرغم من ختم النبوة في الإسلام، وعدم إمكانية وصول الناس للمعصومين (الحجج الظاهرة) ولكن يبقى عندنا العقل الذي يمثّل الحجة الباطنية على الإنسان، وهو مصدر معرفي مهم. ويستطيع العقل من خلال الاعتماد على المعارف البديهية والنظرية أن يثبت لنا ويعرفنا على بعض المعارف التي نحتاجها لأجل رفع حاجاتنا الجديدة. كما أن العقل وبوصفه أداة للفهم، يستطيع من خلال الاعتماد على أسس وكليات المصادر الدينية الأخرى (القرآن والسنة) أن يرفع الكثير من الحاجات المتغيرة. فنستنتج أنه على الرغم من ثبات الدين، فإن التغيرات والتبدلات الطارئة على ظروف وحاجات المجتمع البشري لا تستطيع أن تمنع فعالية الدين.

٣. صلاحيات الحاكم الإسلامي الخاصة

إن إجراء الكثير من الأحكام الإسلامية يستلزم إقامة الحكومة الإسلامية في رتبة سابقة. من وجهة نظر الإسلام، يجب على الحاكم أن يكون شخصًا عارفًا بالإسلام، عادلًا ويتمتع بالكفاءة اللازمة، لكي يتمكن من

الاستفادة من المصادر الدينية، ويضع القوانين الإسلامية المرتبطة بالأمور الاجتماعية ويطبقها. انطلاقًا من ضرورة إقامة النظام الاجتماعي وتحقيق التطلعات الدينية، يجب أن يمتلك الحاكم بعض الصلاحيات الضرورية. فالحاكم الإسلامي يستطيع - ومن دون الخروج عن إطار الشرع - أن يضع مقررات أحكام جديدة، بحسب ما تتطلبه روح الإسلام الكلية، وبحسب ما تفرضه الحاجات والظروف الجديدة. وإذا ما تعارضت الأحكام المتعلقة بأمور المجتمع يستطيع الحاكم أيضًا أن يقدم التكليف الأهم، وأن يبلغه للناس على صورة تكليف حكوميّ. وقد أكدت الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام على لزوم اتباع كل الناس لما يصدر عن الحاكم الإسلامي من مقررات، وذلك لأجل الحفاظ على النظام الاجتماعي وتحقيق قضايا الإسلام. وعليه، فلو أن الحكومة الإسلامية أقيمت وكان الناس متبعين للحاكم الإسلامي الجامع للشرائط، فإن الإسلام لن يصل أبدًا لطريق مسدود، حتى في المسائل الاجتماعية وبالرغم من كل تعقيداتها، وذلك لأننا نمتلك معيار تشخيص الوظيفة وأداء التكليف.

الخلاصة

١. معنى الخاتمية هو أن نبي الإسلام هو آخر نبي، ودين الإسلام هو آخر دين إلهي. وتعتبر الخاتمية من أهم المعتقدات الإسلامية التي أُثبتت من خلال القرآن والروايات النبوية.

٢. بعض التنويريين يفسرون ختم النبوة بأنه نهاية احتياج الناس للدين وللمصدر الوحياني، ويقولون إن تحديد طريق السعادة صار موكولًا للعقل ولما تفيده التجربة البشرية. ووجهة النظر هذه مرفوضة عقلًا ونقلًا.

٣. يعتبر خلود الإسلام من اللوازم الضرورية للقول بخاتمية النبوة، كما أن الأدلة النقلية تدل على هذا الأمر بوضوح.

٤. إن معنى خلود الدين بعد خاتم الأنبياء يستكشف من خلال الرجوع للمصادر الإسلامية، التي من جملتها كلام الأئمة المعصومين وسيرتهم.

٥. يعتبر الاهتمام بروح الحياة البشرية من أهم العناصر التي تبقي الإسلام فعالًا وديناميكيًا، طبعًا هذا لا يلغي الاهتمام الكبير بظواهر الشريعة، فإنه مع الأهمية الفائقة للظواهر الشرعية إلا أنها تعتبر مقدمة لأجل الوصول إلى روح الحياة.

٦. يُعدّ اعتبار الله تعالى للعملية الاجتهادية التي يمارسها علماء الدين من أهم عناصر ديناميكية الإسلام. فالمجتهدون دائمًا يسعون لرفع الحاجات المستجدة، وذلك من خلال الرجوع إلى المصادر الدينية (العقل، الكتاب، السنة).

٧. في زمن الغيبة، يقوم الحاكم الشرعي بوضع المقررات والقوانين، وذلك من خلال الصلاحيات الخاصة المعطاة له، فيشرّع الأحكام بالاعتماد على المباني والأصول الإسلامية، وذلك بحسب الظروف المختلفة وما يقتضيه الزمان. ولذلك لا يصل القانون الإسلامي إلى حائط مسدود أبدًا.

الأسئلة

- اذكر الأدلة القرآنية والروائية على خاتمية الإسلام.
- أثبت بطلان نظرية التنويريين من خلال بيان المعنى الصحيح للخاتمية.
- وضِّح اثنين من أسباب ديناميكية الإسلام.

مصادر لمزيد من الاطلاع

- أحمد حسين شريفي، **خاتميت، امامت ومهدويت**، صهباى يقين، قم، ١٣٨٤.
- جعفر السبحاني، **الالهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل**، ج ٣، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤١٢ق، الصفحتان ٤٩٠ - ٤٩١.
- ________، **خاتميت از نظر قرآن وحديث وعقل**، مؤسسه امام صادق، قم، ١٣٦٩.
- محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ١٦، دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم، ١٤١٧ق، الصفحة ٣٢٥.
- عبد الله جوادي الآملي، **شريعت در آيينه معرفت**، اسراء، قم، ١٣٧٢، الصفحة ٢٢٤.
- علي رباني الكلبايكاني، **جامعيت وكمال دين**، كانون انديشه جوان، طهران، ١٣٧٩، الصفحتان ٦٦ و٧٩.
- محسن خرازي، **بداية المعارف الإلهية**، الجزء ١، مركز مديريت حوزه علميه قم، قم، ١٣٦٩، الصفحة ٢٨٧.
- مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج ١٩، صدرا، طهران، ١٣٧٤، الصفحات ١١٨ - ١٢٢.



الدرس التاسع:

خاتمية الدين الإسلامي (٢)

يُتوقّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. أن يتعرف على المعنى الصحيح لشمولية الإسلام.
٢. أن يتمكن من توجيه النقد لـ«نظرية الحد الأقصى».
٣. أن يتعرف على أدلة «نظرية الحد الأدنى»، ويكون قادرًا على نقاشها.
٤. أن يحصل على الدافع الكافي لمواجهة العلمانية.

«أكمل به دينه وقبض نبيّه ﷺ وقد فرغ إلى الخلق من أحكام الهدى به، فعظّموا منه سبحانه ما عظّم من نفسه، فإنه لم يخف عنكم شيئًا من دينه ولم يترك شيئًا رضيه أو كرهه إلا وجعل له علَمًا باديًا وآية محكمة»[1].

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٣.

تعرضنا في الدرس السابق للوازم الخاتمية، وذلك بعد أن أقمنا الدليل على خاتمية الإسلام وبينّا المعنى المراد منها، وتكلمنا عن اللازم الأول من لوازم الخاتمية وهو خلود الإسلام، وأثبتناه بالدليل، وذكرنا الأسس التي يقوم عليها. وفي هذا الدرس سنتعرض لبحث اللازم الآخر للخاتمية، وهو شمولية الإسلام.

شمولية الدين الخاتم

ينطلق الله في خلقه للإنسان من مبدأ الحكمة، فنرى الدين الخاتم يتمتع بصفة مهمة وهي الشمولية. بمعنى أنه لا بد لدين الإسلام أن يقدم الإجابات على كل الأسئلة والمشاكل التي ترتبط بسعادة الإنسان. فلو أرسل الله الدين الخاتم، ولم يكن هذا الدين قادرًا على حل المشاكل الفردية والاجتماعية معًا، أو كان يقدر على حل بعض هذه المشاكل فقط، فيكون هذا الفعل مناقضًا للحكمة بالبداهة.

طرحت لشمولية الإسلام العديد من المعاني، وسنذكر معناها الصحيح، ومن ثم سنذكر وجهات النظر الأخرى ونناقشها.

النظريات في معنى شمولية الإسلام

١. النظرية المختارة

ذكرنا في الدرس السادس أن القوانين الدينية تطال كل ما له مدخلية في تحقيق سعادة الإنسان (أي الكمال الحقيقي للروح). وعليه، فمجال الدين يتسع ليشمل المسائل الفردية والمسائل الاجتماعية، تلك التي توصل إلى السعادة الحقيقية. فنقصد من شمولية الإسلام أن يكون تبيانًا لكل شيء يحقق السعادة الحقيقية لكل إنسان وفي كل مجتمع، التي هي الوصول إلى القرب الإلهي. فيترتب على شمولية الإسلام عدة أمور هي:

أولًا: ضرورة بيان كل الأمور التي تؤدي بالإنسان للوصول إلى السعادة، وهذا يقتضي بيان الأمور الأخروية والتي تعتبر الأساس في سعادة الإنسان، كما يقتضي بيان الأمور الدنيوية التي تؤثر في السعادة الأخروية. فالحياة الدنيا تعتبر مقدمة لأجل الحياة الأخروية، فيجب أن يتعرض الإسلام لكل مسألة دنيوية فيما لو كانت ضرورية لتحقيق السعادة الأخروية. مثلًا، يعتبر أصل التغذي ضروريًا لاستمرار الحياة الدنيوية، ولكن بعض الأمور كشروط الطعام الحلال أو آداب الطعام تؤثر في سعادة الإنسان الحقيقية. مثال آخر: تعتبر المعرفة الاقتصادية والسياسية ضرورية لتأمين متطلبات الحياة الدنيوية، ولكن نوع النظام

الاقتصادي والسياسي المعتمد يؤثر في سعادة الإنسان الحقيقية، لذلك تجعل الشريعة الإسلامية قسمًا من تشريعاتها مختصًا بهذا الموضوع.

ثانيًا: من خلال تقسيم عام للمعارف نحصل على قسمين، (المعتقدات) و(القيم). و(المعتقدات) هي تلك المعارف المرتبطة (بالموجودات والمعدومات)، أما (القيم) فهي تلك المعارف المرتبطة بـ(ما يجب، وما لا يجب) أو (الحسن والقبح). كما أسلفنا فإن المعتقدات والقيم المرتبطة بالسعادة الحقيقية للإنسان، تدخل جميعًا في إطار التشريعات الإسلامية، بمعنى أن الدين يتصدى لتوضيح الحقائق والمعايير التي يتوقف عليها وصول الإنسان للقرب الإلهي. وعليه، يجب أن يبين الإسلام كلّ المعتقدات والقيم التي تؤدي لوصول الإنسان للسعادة الحقيقية.

لمزيد من الاطلاع:

شمولية الإسلام استنادًا لمصادره المعرفية

المراد من شمولية الإسلام في المجالين الفردي والاجتماعي هو أن الإسلام لم يترك أي شيء له مدخلية في تحقيق السعادة للإنسان إلا وقد أشارت مصادره إليه، سواء أكان ذلك من خلال الوسائل والطرق العادية للمعرفة (كالعقل مثلًا)، أو من خلال الأدوات المعرفية الخارقة وغير العادية (أي القرآن والسنة). فبعض المعتقدات والمسائل القيمية تكتشف من خلال العقل؛ سواء المستقلات العقلية

- أي تلك المعارف التي يدركها العقل بشكل مستقل وبدون الاستعانة بالقرآن والروايات، وتكون دخيلة في تحقيق السعادة الإنسانية -، أو حتى غير المستقلات العقلية - أي تلك المعارف التي يدركها العقل ولكن من خلال الاعتماد على بعض المقدمات النقلية -. وبعض المعتقدات والقيم الإسلامية نكتشفها من خلال الآيات والروايات. طبعًا، لا بد هنا أيضًا من مراعاة أصول فهم النصوص الدينية. فعلى سبيل المثال، لا بد في مقام فهم دلالة الآيات من مراعاة مسألة المحكم والمتشابه، أو مسألة الاعتماد على خصوص الروايات المعتبرة.

إثبات شمولية الإسلام

استُدِل على شمولية الإسلام بأدلة عديدة، منها نقليّ ومنها عقليّ، ونشير هنا إلى أهمها:

الدليل العقلي

الملازمة بين الخاتمية والشمولية: ويبتني هذا الدليل على القول بخاتمية الإسلام. لما كان الدين الإسلامي هو الخاتم، وجب أن يكون شموليًا أيضًا (بالمعنى الذي ذكرناه)، والدليل على ذلك: إن الله الحكيم خلق الإنسان لكي يوصله إلى سعادته الحقيقية، فينبغي أن يهيئ له كل ما هو ضروري لهدايته. ومن جهة أخرى، نحن نعلم أن الله لن

يرسل دينًا آخر بعد الإسلام، فيجب أن يشتمل هذا الدين على كل ما تتوقف عليه الهداية حتى يوم القيامة، وإلا يلزم أن يفتقر الإنسان لبعض الأمور التي يتوقف مسير التكامل عليها، وهذا نقض للغرض الإلهي ومخالف لحكمته.

وبعبارة أخرى، عدم شمولية الإسلام تقتضي انحراف الناس وحرمانهم من السعادة الحقيقية، وذلك لفقدان التعاليم التي تتوقف الهداية عليها، وعندئذ لن يتحقق الغرض الإلهي من الخلقة. ولما كان الله حكيمًا كان من الضروري أن يكون الدين الخاتم شاملًا وقادرًا على تلبية كل احتياجات الإنسان المرتبطة بهدايته (المعتقدات والقيم الفردية والاجتماعية)[1].

الأدلة النقلية

إحدى الآيات التي تدل على شمولية الإسلام هي الآية ٨٩ من سورة **النحل**: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾. تفيدنا الآية الكريمة أن القرآن هو تبيان لكل شيء. ولا تريد الآية من (تبيانًا لكل شيء) أن القرآن بيّن جميع معارف البشرية، بل خصوص المعارف المرتبطة بهداية الإنسان، لأن القرآن كتاب هداية. وبعبارة أخرى، بما أن شأن القرآن هو الهداية فإننا نفهم من قوله (لكل شيء) كل شيء

(١) إن الخاتمية والكمال أمران متلازمان، فلا يمكن أن نعتبر أن ديننا هو خاتم الأديان ثم نعتقد بأنه ليس كاملًا، كما لا يمكن أن ندعي أن هذا الدين كامل والحال أننا نعتقد بأنه ليس خاتم الأديان (عبد الله جوادي الآملي، **شريعت در آيينه معرفت**، الصفحة ٢١٤).



يرتبط بهداية الناس، أي كل ما يحتاجه الناس في مجال المبدأ، المعاد، الأخلاق والتشريعات الإلهية.

والآية ٣٨ من سورة **الأنعام** تقول أيضًا: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾. القرآن كتاب هداية، يهدي الناس من خلال بيان الحقائق والمعارف، فلا بد من أن يبين فيه كل المسائل المرتبطة بسعادة الإنسان الحقيقية.

وقد دلت الروايات الكثيرة على شمولية الإسلام. فعلى سبيل المثال، قال النبي الأكرم في خطبة حجة الوداع: «يا أيها الناس، والله ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه»[١][٢].

ويجب الإشارة هنا لمسألتين:

المسألة الأولى: لا نقصد من شمولية القرآن أن يشتمل القرآن بنفسه على كل المعارف بطريق مباشر وصريح ومن دون توسط أي شيء، بل يكفي لكي يكون القرآن شاملًا أن يشير إلى الطريق الذي يوصلنا إلى تحصيل هذه المعارف. فيكون كلام النبي وسنته وكذلك الأئمة جزءًا من هذا (التبيان). فإن قول القرآن إنه (تبيان لكل شيء) لا يوجب ذكر كل المسائل في نص القرآن وبما هي كلام لله، بل يكفي

---

(١) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ٢، الصفحة ٧٤.

(٢) وقال الإمام الصادق: إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء، حتى والله ما ترك الله شيئًا يحتاج إليه العباد - حتى لا يستطيع عبدٌ يقول لو كان هذا أنزل في القرآن - إلا وقد أنزله الله فيه (محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ١، الصفحة ٥٩).

أن يأمرنا القرآن أن نطيع بعض الأشخاص، فتكون كل المعارف التي نتلقاها من هؤلاء (من أقوالهم أو أفعالهم) بيانات وإرشادات قرآنية. فقد جاء في الآية الكريمة ٥٩ من سورة **النساء**: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾. وفي هذه الآية الكريمة، يأمرنا الله أن نطيع النبي وأولي الأمر بشكل مطلق، وقد دلت الروايات النبوية أن أولي الأمر هم الأئمة المعصومون[1].

المسألة الثانية: من الممكن أن يبين القرآن لنا الطرق الأصلية والكلية، ثم يترك لنا أن نكتشف الطرق الجزئية والمصاديق التفصيلية من خلال الاعتماد على العقل. مثلًا، قد يتغير شكل الحكم في الإسلام بسبب تغير الظروف الاجتماعية المختلفة وبحسب ما يفرضه التقدم البشري. وبعبارة أخرى، إن بناء الأنظمة في المجالات المختلفة - السياسية، الاقتصادية، التعليمية، العسكرية، و... - يتأثر بالظروف الاجتماعية، ويمكن للعقل من خلال الاعتماد على الأصول الدينية الكلية أن يحدد طبيعة هذه الأنظمة.

---

(١) إذا سألت: ما معنى (إن القرآن هو تبيان لكل شيء) نقول: المراد منها أن القرآن بيّن كل الأمور المرتبطة بالدين، وذلك إما من خلال بيانها بالقرآن بشكل مباشر، أو من خلال الإحالة إلى السنة، حيث إن القرآن الكريم أمرنا باطاعة النبي الأكرم (محمود الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، الجزء ٢، الصفحة ٦٢٨).

٢. نظرية الشمولية الواسعة، أو نظرية الحد الأقصى

يعتقد البعض أن شمولية القرآن تعني أنه يحوي كل المعارف، بما فيها المعارف التجريبية والطبيعية. ويترتب على هذا القول أن معنى الشمولية ليس فقط أن الإسلام يمتلك الحل لمشكلات الإنسان المرتبطة بالهداية والسعادة، بل يمتلك الحلول لمشكلات الإنسان المرتبطة بالمجالات المادية والدنيوية[١]. وعليه، لو بحثنا في القرآن الكريم فسنجد الحل لكل المشكلات المرتبطة بالعلوم التجريبية، كالصناعة، والزراعة، وبهذه الطريقة يلبي الإنسان حاجاته الدنيوية. وأقل ما يقال: قد أودع في القرآن جذور الإنجازات العلمية والفنية، ويستطيع الإنسان الكشف عنها بالرجوع إلى القرآن والبحث الدقيق في آياته.

ومن أهم الأدلة التي تمسك بها المعتقدون بهذه النظرية هي بعض النصوص الدينية، من قبيل: الآية ٨٩ من سورة **النحل**، والتي تقول: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾. فإن القرآن يقول إنه بيان لكل شيء، وبالتالي يجب أن يكون القرآن حاويًا لجميع المعارف الطبيعية والإنسانية، بل لكل الأمور المرتبطة بعالم الوجود.

المناقشة: كما تقدم معنا في النظرية المختارة، إن المراد من الشمولية (سواء بلحاظ الأصول أم الفروع) هو خصوص ما يؤثر في

---

(١) على سبيل المثال، انظر: ملا محسن الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، الجزء ١، الصفحة ٥٨؛ محمود الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم**، الجزء ٤، الصفحة ١٣٧.

تحقيق السعادة الحقيقية للإنسان، أي خصوص ما كان موصلًا للهداية. فلا يصح أن نقول إن معنى الشمولية هو شمول الشريعة لكل المعارف حتى للتجريبية وغير التجريبية أيضًا، لأنه:

أولًا: ذكرنا في الدرس السادس أن ما يدلنا على ضرورة إرسال الدين للناس هو بيان المعارف الأساسية التي يحتاجونها لأجل أن يصلوا إلى كمالهم الحقيقي، فينبغي أن نعرف الشمولية على أساس هذا الدليل. فأي علاقة تتصور بين وصول الإنسان إلى الكمال الحقيقي وبين بيان المعارف المتعلقة بمسائل من قبيل: الصناعة، الزراعة، نوع الطعام واللباس، درجة حرارة الهواء، وسائل وطرق القتال إلى آخره... حتى ندعي أن الله تكفل بيان هذه المعارف في النصوص الدينية كالقرآن مثلًا؟ هل يتكفل الدين بيان هذا النوع من المعارف؟ لو كانت بعض هذه الأمور تؤثر في كمال الإنسان الحقيقي بنحو ما فإنها لا محالة تكون موجودة في التشريع الإسلامي، من قبيل تحريم الحصول على العلوم التجريبية من خلال الوسائل المحرمة - كأن تحصل على هذه المعارف بطريق القوة، أو أن تحقق إنجازات لا سبيل للوصول إليها إلا الطريق المحرم -، أو تحريم اعداد الطعام من مواد محرمة في شرعنا، وتمنع الإنسان من الوصول إلى كماله الحقيقي، وغيرها من الأمور. أما العلوم التي لا ترتبط بكمال الإنسان الحقيقي فتكون كلها - بأصولها وتفاصيلها - خارجة عن مجال عمل الإسلام، وبالتالي لا موجب لأن تذكر في القرآن الكريم.

ثانيًا: كما قلنا سابقًا بما أن القرآن الكريم كتاب هداية، فنفهم من عبارة «تبيانًا لكل شيء» كالواردة في آية ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ أن المراد بيان اشتمال القرآن على كل الأمور التي يحتاجها الإنسان لكي يصل إلى السعادة الحقيقية، أي خصوص تلك المعارف الاعتقادية، الأخلاقية، والفقهية. وللتوضيح، لو قلنا: يمكنك أن تجد كل شيء في هذه الصيدلية، فبحسب عرف العقلاء نفهم أنه يمكننا أن نجد كل الأدوية في هذه الصيدلية، لا أنه يوجد فيها كل الأشياء الأخرى، حتى الساعة الجدارية أو أدوات البناء. وعندما نصف «استهلاكية» (super market) بأنها تحوي كل شيء فإننا لا نقصد أنها تحوي أشياء من قبيل دواء لمرض السرطان أو أنها تحوي اليورانيوم المخصب. ونفس الكلام ينطبق على الآية الكريمة، فعندما يصف الله تعالى كتابه بأنه تبيان لكل شيء، يقصد كل شيء بحسب حال هذا الكتاب، وبحسب شأن هذا الكتاب. ومما يشهد لهذا الفهم الآيات العديدة التي تصف القرآن الكريم بأنه كتاب هداية، من قبيل الآية الثانية من سورة **البقرة**: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾[1]. والدليل الثاني على هذا الفهم هو: عدم اشتمال القرآن الكريم على كثير من المعارف المتعلقة بمجالات متنوعة. فكلمة «كل شيء» بحسب اللغة تشمل لون اللباس، ألفاظ اللغة الإنكليزية ومعانيها، عنوان المصنع الـذي يصنع الحلوى، وغيرها من آلاف

---

(١) وآيات أخرى: **البقرة**، ٩٧، ١٨٥؛ **آل عمران**، ٤؛ **الأعراف**، ٥٢؛ **النحل**، ٦٤، ٨٩؛ **النمل**، ٢؛ وغيرها...

المعارف والتي تعتبر بحسب اللغة مشمولة بعبارة «كل شيء». ولكن هل نلتزم بأن القرآن قد تعرض لبيان هذه المعارف؟ لو أن القرآن أنزل ليكون «تبيانًا» لأصول العلوم التجريبية وفروعها فلماذا لم تظهر فيه هذه الأمور التي ذكرناها؟

ومن الشواهد الأخرى على هذا الفهم، قوله تعالى في الآية ٢٣ من سورة **النمل**: ﴿إِنِّي وَجَدتُّ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾. تخبرنا هذه الآية الكريمة أن الهدهد أخبر سليمان أنه وجد امرأة في سبأ ترأس قومها وأنها أعطيت كل شيء وأن لها عرش عظيم. أفهل يمكن لنا أن نفهم من عبارة «أوتيت من كل شيء» أنها كانت تملك سجاد بيتكم وحاسوبكم؟ من الواضح أن المراد ليس هذا، إنما المراد أنها تملك من القدرة والسلطة بحيث إنها تمتلك كل ما هو ضروري لوجود هذا السلطان والاقتدار.

لمزيد من المعرفة

عندما يصف القرآن نفسه بالكمال فيقول: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ إنما يفعل ذلك من منطلق مقامه التشريعي، لا بما هو صاحب منصب تكويني. فلو كانت دعواهم أن القرآن يصف نفسه بالكمال منطلقًا من منصبه التكويني، وكان القرآن يدعي أنه يلبي جميع احتياجات البشر، عندئذ يمكن أن يدعى فيقال: ينبغي - على أقل تقدير - أن يحوي القرآن جـذور المعارف المرتبطة بالعلوم التجريبية والرياضية ومختلف جوانب الإنجازات البشرية. ولكن القرآن

ذكر العبارة المتقدمة من منطلق مقامه التشريعي. فيكون المراد أن القرآن قد بيّن لنا وقعّد لنا كل ما له ارتباط بالشريعة أصولًا وفروعًا. وبالتالي، في هكذا نوع من الخطابات، ينبغي أن ننظر إلى الصفة التي يتصف بها المتكلم حين تكلمه[1].

عندما نقول إن الدين لا يعنى ببيان المعارف التي لا ترتبط بسعادة الإنسان الحقيقية فإننا لا نقصد أن الدين لا يعنى بطرح قواعد ومعايير لهذه المسائل، بل نقصد أن الدين لا يتصدى لتوصيف الظواهر العلمية وتحليلها تحليلًا علميًا، ولكنه يعنى بتقديم الضوابط والمعايير المتعلقة بعملية تحليل هذه الظواهر وتوصيفها. وببيان آخر، بمعزل عن عملية الكشف عن الظواهر الطبيعية وتحليلها، لما كانت القواعد الدينية تتعارض مع كيفية تطبيق بعض هذه الظواهر، كان الدين يتصدى لبيان هذه المعايير والضوابط. فمثلًا لا يتدخل الدين في مسألة أصل الكشف عن ظاهرة ما أو التنظير العلمي في علم الذرّة، ولكنه يتدخل في كيفية توظيف النتائج العلمية لهذا العلم ويوضح القواعد الحاكمة عليه، وذلك بواسطة الأصول الأخلاقية والفقهية للدين. وعلى هذا الأساس قد تحكم الأصول الأخلاقية والفقهية للدين بجواز أو عدم جواز تطبيق النتائج العلمية والتجريبية. فنستنتج أن الدين يعنى ببيان معايير العلوم التجريبية.

---

(١) محمد هادي معرفت، «جامعيت قرآن كريم نسبت به علوم ومعارف الهى وبشرى»، نامه مفيد، العدد ٦، صيف ١٣٧٥، الصفحة ٥.

تأمل:

كل شيء موجود في الكتاب المبين

ذكر القرآن الكريم أن كل شيء موجود في «كتاب مبين»: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾. فتفيدنا هذه الآية أن كل شيء مودع في الكتاب، حتى لقد ذكر فيه الحبة والرطب واليابس. ناقش هذا الدليل من خلال التأمل في معنى «كتاب مبين».

٣. النظرية الدينية الضيقة[١] (العلمانية)

وعلى خلاف وجهة النظر الثانية، فإن وجهة النظر هذه تضيّق مجال الدين كثيرًا. ويعتقد العلمانيون أو أصحاب النظرة الضيقة[٢] أن الدين يتدخل فقط في المسائل الفردية، أي تلك التي تتعلق بارتباط الإنسان بربه والتي تحقق السعادة المعنوية، وأنه لا يتدخل في الأمور

---

(١) أو ما يُعبرّ عنها بـ «نظرية الحد الأدنى» أو «نظرية الحد الأقل». (المترجم)

(٢) للعلمانية مراتب ونظريات مختلفة: فهناك العلمانية الفلسفية التي تحصر الوجود وكل شيء بالمادة فتنجر إلى المادية (نفي وجود الله وكل موجود ماروائي). وهناك (العلمانية الدينية) التي تقبل وجود الله والدين، وتعتبر أن تأثيرهما ينحصر بالمسائل المرتبطة بالفرد. وفي هذا البحث سنعالج العلمانية بالمعنى الثاني، أي تلك التي ترى أن دور الإسلام ينحصر في المجالات الفردية، ولن نتعرض للعلمانية الإلحادية.

الاجتماعية. فإضافة إلى العلوم التجريبية، تدخل العلوم الإنسانية والاجتماعية في إطار المسائل المصنفة أنها دنيوية، فتصير العلوم التالية: السياسة والاقتصاد والادارة والحقوق وعلم النفس وعلم الاجتماع كلها علومًا دنيوية، فتوكل هذه المسائل للإنسان لكي يحددها بنفسه، ويعطى الإنسان الحرية في إدارة حياته الاجتماعية اعتمادًا على العقل والتجربة:

"أرسل الله التشريعات لغاية وهي إصلاح الناس، فلم يرد من إرسال الشريعة حفظ مصالح الناس الدنيوية أو تحقيق أهدافهم المادية. فلطالما أكدنا على أن مسألة إدارة الحياة الدنيوية هي مسألة دنيوية بحتة لا ربط للدين بها، والنبي لم يكن يسمح لنفسه بالتدخل في هذه المسائل....إن الحكم أو القضاء أو أي وظيفة حكومية لا تعتبر من وظائف الدين أبدًا، بل جميعها مسائل سياسية بحتة، والدين لا يتطرق لهذه المسائل بتاتًا، فهو لا يسعى لبيان هذه المسائل، ولا لإنكارها، ولا يأمر بها ولا ينهى عنها. لقد أوكل الدين هذه المسائل للناس، فهم من يتولى إدارة شؤون هذه الأمور، ويعتمدون في ذلك على العقل وتجارب الأمم والقواعد السياسية»[1].

إذًا، ترى العلمانية أن دور الدين ينحصر بإيصال الإنسان للسعادة الأخروية، وعليه لا ينبغي للدين أن يتدخل في المسائل الدنيوية. وسنناقش هنا الأدلة التي يتمسك بها أنصار العلمانية.

---

(١) علي عبد الرزاق، **اسلام ومبانى قدرت**، ترجمة أمير رضائي، الصفحتان ١٨١، ١٨٨.

أدلة العلمانية

الدليل الأول: عدم قبول الذاتيات للتغير

بما أن ذاتيات الأشياء لا تتغير فإننا لا نستطيع أن نغير حقيقة هذه الأشياء، فلا يجوز توسيط المفاهيم والمعارف الدينية لأجل أن نقسم هذه الأشياء إلى دينية وغير دينية. إن تدخل الدين في الأمور الدنيوية (كالحكومة والاقتصاد والثقافة) يعني أنه يريد تغيير ذاتيات هذه الأمور، مع أننا نعلم أن ذاتيات الشيء لا تقبل الانفكاك عنه. وعليه، لو أردنا أسلمة السياسة فسيؤدي ذلك لأن تصير ماهية السياسة غير السياسة، وكذلك الأمر في الاقتصاد لو أردنـا أسلمته، فهذا يجعل حقيقته غير حقيقة الاقتصاد:

"إن الأشياء التي لها ماهية خاصة أو التي لها ذاتيات لا يمكن أن تتصف بكونها دينية ذاتًا، لأنه لا يمكن للشيء الواحد أن تكون له ماهيتان، فالماء مثلًا له هيكلية خاصة أو ذاتيات معينة، ولذلك لا يوجد ماء ديني وماء غير ديني، ولا شراب ديني وشراب غير ديني. ونفس الكلام نقوله في المفاهيم التالية: العدل، الحكومة، العلم، الفلسفة، وغيرها. فلما كانت هذه الأمور ذات حقائق وذاتيات خاصة فلا معنى لصيرورتها دينية. فلا وجود لعلم اجتماع ديني بالذات، ولا لفلسفة إسلامية كذلك، أو مسيحية، ولا حكومة هي دينية بالذات...؛

كما لا يصح اعتبار أن وصف الدينية ذاتي لمثل علم الحقوق، أو الفقه، أو الأخلاق»[1].

ويمكن بيان الدليل السابق بالطريقة التالية:

١. تدخّل الدين في الشؤون الاجتماعية يكون من خلال تغيير ماهية هذه الأمور وذاتياتها.
٢. الذاتيات لا تقبل التغير.
∴ لا يمكن للدين أن يتدخل في الأمور الاجتماعية.

نقد الدليل الأول

أولًا: هناك عناوين تنطبق على الأمور الاجتماعية من قبيل الاقتصاد، الإدارة، السياسة، بل حتى الاجتماع، ولكن ليست كلها من المفاهيم الماهوية، حتى يقال إن لها ذاتيات، بل هي مفاهيم فلسفية، ولها منشأ انتزاع. وعلى هذا الأساس، ليس للعلوم ذاتيات حتى يقال إن هذه المفاهيم إن صارت دينية فسيطرأ التغيير على ذاتياتها، وأما وصف العلم بأنه ديني أو علماني فهو يشير إلى طريقة التوجيه المعتمدة في المقام، وتحديد المنهج والوجهة الصحيحة يحتاج إلى دليل.

ثانيًا: إن قيد اللادينية لم يؤخذ في أي من هذه المفاهيم التي ذكرت حتى يقال إن لحاظ صفة (الدينية) فيها يتنافى مع مفهومها.

---

(١) عبد الكريم سروش، «معنا ومبناى سكولاريسم»، كيان، العدد ٢٦، الصفحتان ١١ - ١٢.

فمثلًا، مفهوم الإنسان لم يؤخذ فيه لا الذكورة ولا الأنوثة، فكون الإنسان رجلًا أو أنثى لا يؤدي هذا إلى تغيير في مفهوم الإنسان. فحتى لو قلنا إن للمفاهيم الاجتماعية ذاتيات، إلا أن اتصافها بوصف دينية أو لا دينية عرضي، لا ذاتي. أما الكلام في أن المطلوب وموضع الحاجة هل هو ما كان متصفًا بوصف الدين أم لا، أم أن الوصف وعدمه سيّان، هذا ما يجيب عليه الدليل الذي يحدد دائرة الدور الديني ومجاله.

ثالثًا: يدلنا البرهان القطعي على ضرورة الدور الذي يلعبه الدين في إدارة وتوجيه العلوم. وعندما نقول إن الدين لا بد من أن يتدخل في العلوم الإنسانية فإننا لا نقصد من ذلك إلا ما تقدم معنا في الأبحاث المتقدمة حول الهدف المعقول من خلقة الإنسان، حيث أشرنا هناك إلى أن بعض السلوكيات تنسجم مع الكمال الحقيقي للإنسان، وتكون سببًا في رشده المعنوي، وهناك سلوكيات أخرى تتعارض مع الكمال الإنساني. وبعد هذه المقدمة نقول: نقصد من تدخل الدين في المسائل المتقدمة أن الدين يتولى بيان الأفعال التي تتناسب مع الكمال الحقيقي للإنسان، والتي لو التزم بها الإنسان لم ينحرف عن طريق التكامل الحقيقي. للمثال فقط، تعتبر الإجراءات الاقتصادية داخلة في ضمن الأمور الاجتماعية للحياة الإنسانية، وقد يتحقق كل من العدل والظلم في ضمن هذه الإجـراءات، ويمكننا بالرجوع إلى المعارف الدينية أن نكتشف المعاملات الاقتصادية العادلة والظالمة. ومن الواضح أن معرفة العادل منها وتمييزه عن المعاملة الظالمة يؤثر بشكل كبير في سعادة الإنسان وشقائه.

كذلك عندما نصف الحكومة بأنها حكومة دينية أو السياسة بأنها سياسة دينية فإننا نقصد بها أن الدين يمتلك مجموعة من المعارف والتوصيات، وكما تحتوي هذه المعارف على توجيهات في باب العبادات، المعنويات، الاعتقادات، والأدعية، كذلك تحتوي على توجيهات مرتبطة بمجال الحكومة والسياسة. وبعبارة أخرى، لما كان الهدف من خلقة الإنسان هو القرب الإلهي، فقد أوجبت الشريعة أن يتمتع الحاكم بمجموعة من الخصائص، وضحت صفات الحاكم ومزاياه وكيفية تنصيبه، ونصت على كيفية وضع السياسات وتحديدها، لما لهذه التعاليم التوجيهية من دخالة في أن يسلك الإنسان طريق القرب الإلهي.

الدليل الثاني: هدف الدين هو تأمين السعادة الأخروية

يبتني هذا الدليل على ما يرتكز عليه وجوب وجود الدين: هدف الدين هو تأمين السعادة الأخروية، فينبغي أن تكون المسائل التي يتصدى الدين لبيانها مرتبطة بالآخرة، أي من قبيل الصلاة، والصيام، والحج. وتعتبر المسائل الأخرى كالسياسة والحقوق أمورًا دنيوية، لا تدخل في إطار الدين. وهذا يدعو إلى التصديق بالنظرية الدينية الضيقة، ويكشف لنا أن تدخل الدين في المسائل الأخرى مخالف لحقيقة الدين.

«يرتكز التوجيه الديني على الآخرة، ويسعى الدين لإزالة كل العراقيل الدنيوية التي تزاحم حركة الإنسان باتجاه السعادة الأخروية.

لولا وجود الحياة الثانية لما وجد الدين، أما الأمور الدنيوية فقد أوكلت للناس»[1].

نقد الدليل الثاني

أولًا: إذا كان المقصود من هذا الكلام أن الدين يرى الأصالة للحياة الأخروية لا للدنيا، فهذا صحيح. ولكن هذا الفهم لا يقتضي أن لا يتصدى الدين لأمور الناس الدنيوية، لأن الحياة الدنيوية مقدمة للحياة الآخرة الخالدة، فإن القول بأصالة الآخرة لا يتنافى مع تدخل الدين في مسائل من قبيل الإرشاد إلى الطريقة الصحيحة للحياة الدنيوية، وإبداء الرأي في مسائل من قبيل: العدالة، الأمن، الحرية، الاستقلال، النظام الاجتماعي، نظام الحكم، ومجابهة الظلم والفقر والفساد. بل إن إقدام الدين على معالجة هذه المسائل يعتبر ضروريًا لأجل وصول الإنسان للسعادة الأخروية. وكما قلنا في النظرية المختارة، ليس من وظيفة الدين بيان الأمور المادية التي لا ترتبط بالسعادة الحقيقية للإنسان، ولكن كلامنا هنا في المسائل المادية التي ترتبط بالسعادة الحقيقية للإنسان. فلا بد من أن يتصدى الدين ليبين رأيه في المسائل المادية، فيما لو كان ترتب السعادة مرتبطًا بطبيعة الموقف من هذه المسائل.

ثانيًا: أصحاب هذا القول يدعون أن الدين يعمل على رفع كل الأمور الدنيوية التي تتزاحم مع السعادة الأخروية. بناء على هذا الكلام نقول إن تدخل الدين في بيان الأعمال الاجتماعية السليمة،

---

(١) نفسه، هفته نامه جامعه مدنى، العدد ٢٠، الصفحة ٦.

ورفض الممارسات الاجتماعية الضارة يعتبر رافعًا لكل الموانع التي تقف في وجه سعادة الإنسان الأخروية. وبعبارة أخرى، ترتبط السعادة الأخروية بطبيعة الأعمال الدنيوية بشكل وثيق، لذا فإن تحقق الهدف الأصلي للدين (السعادة الأخروية) إنما يكون من خلال تهيئة الظروف والمقتضيات المادية ورفع الموانع المادية أيضًا.

من الممكن أن يطرح السؤال التالي: بعض الأمور الدنيوية لا ترتبط بالسعادة الأخروية، فكيف يمكننا أن نعرف أن هذه المسائل المتقدمة - مثلًا - هي مما يؤثر في سعادة الإنسان؟ ولا يوجد عندنا دليل يؤكد لنا أن هذه المسائل تؤثر في السعادة الأخروية، فينحصر مجال الدين بالموارد التي نتيقن من أنها تؤثر في السعادة الأخروية.

وفي مقام الجواب نقول: الاعتقاد بتأثير المسائل الدنيوية بالآخرة يبتني على التسليم بأمرين: الحكمة الإلهية، وكون الحياة الدنيوية مقدمة للآخرة. ولكن تقدم في مبحث (ضرورة وجود طريق «غير عادي") أن الاعتماد على الطرق العادية للمعرفة (العقل والتجربة) فقط، لا يعطي الإنسان كل ما يحتاجه لكي يصل إلى السعادة الحقيقية، بل لا بد من وجود طريق غير عادي، يحصل الإنسان بواسطته على المعارف الضرورية للوصول إلى الهدف. وإذا رجعنا إلى الآيات والروايات نجدها تبين لنا كيف تؤثر طبيعة الموقف (السياسي أو الاقتصادي، أو الفني، وغيره) في السعادة أو الشقاء الأخرويين.

الدليل الثالث: ثبات الدين وتطور العلاقات الاجتماعية

إرجاع المسائل الاجتماعية إلى الدين غير ممكن، لأن الدين ثابت، أما المسائل الاجتماعية فمتغيرة ومتبدلة. إن المسائل الاجتماعية تتغير دائمًا بسبب تغير الظروف الزمانية والمكانية، كما أن اختلاف الآراء والأذواق بين الناس ينعكس على المسائل ويؤثر في تغيرها. وإذا كان الأمر كذلك كيف يمكن لهذا الشيء الثابت وهو الدين أن يجيب عن المسائل المتغيرة؟ إذًا، يجب أن توكل المسائل الاجتماعية للناس.

ويمكن اختصار هذا الدليل بالطريقة التالية:

١. علاقات البشر الاجتماعية في حالة تغير وتبدل دائم.

٢. إن المحتوى الديني ثابت دائمًا.

∴ لا يمكن للتعاليم الدينية أن تعالج علاقات البشر الاجتماعية.

نقد الدليل الثالث

في مقام الجواب عن هـذا الدليل نقول: وقـع الاشتباه في كلتا المقدمتين، وذلك لأنه:

أولًا: إذا نظرنا إلى التغيرات الاجتماعية لا نجد أنها كلها تغييرات أساسية، بل إن بعض التغيرات هي شكلية وظاهرية. وعلى سبيل المثال، في مجال العلاقات القانونية والاقتصادية نجد أن العقود (من قبيل البيع والاجارة) موجودة في الزمان القديم وفي زماننا هذا، غاية الأمر أن شكل العقد في أيامنا تغير وصار أكثر تعقيدًا، ولكن المحتوى

الحقوقي ثابت لم يتغير. وعليه، يمكن للمعارف الدينية وفي عصرنا هذا أن تساعدنا على اعتبار بعض الشروط ووضع بعض الأحكام العامة.

ثانيًا: ادّعوا أن جميع المعارف الدينية هي معارف ثابتة لا مرونة فيها، وهذه دعوى خاطئة، وذلك لأن التعاليم الدينية تشتمل على مجموعة من القواعد والقوانين (من قبيل قاعدة الأهم والمهم، والقوانين الحكومية)، وقد لوحظ أثناء تشريع هذه الأحكام أن تكون مشتملة على متغيرات؛ وهذه المتغيرات هي ضرورية لكي تنسجم هذه الأحكام مع المتغيرات الخارجية. كما ويستخرج المجتهد مجموعة من المعارف الدينية بالرجوع إلى المصادر، ومن جملة هذه المعارف القواعد والأصول. وعلى هذا الأساس يستطيع المجتهد الوصول للحكم الشرعي في الإسلام من خلال التوظيف الصحيح لهذه الأصول والقواعد، وبذلك يوضح حكم المسائل المتغيرة والجديدة. وقد أوضحنا في الدرس السابق (في آخر قسم من بحث خلود الإسلام) أسباب ديناميكية الدين الخاتم، أي تلك الخصائص التي يتمتع بها الإسلام، والتي تسمح له بتلبية كل الحاجات المتغيرة.

تأمل:

الشاهد التاريخي على عدم ارتباط الدين بالأمور الاجتماعية

يتمسك العلمانيون بالشواهد التاريخية لإثبات مدعاهم. فيذكرون أن العلم والحرية كانا مقيّدين في فترة حكم الكنيسة، ويرون أن النهضة الفكرية والتنوير

الفكري يساعدان على التطور والتحرر وازدهار العلم، ويعتقدون أنه من الآن فصاعدًا ينبغي أن لا يُسمح للدين بالتدخل في المسائل السياسية والاجتماعية، لأننا بذلك نعرض مجتمعنا لنفس تلك التجارب التاريخية الأليمة السابقة. بيِّن الخلل في هذا الكلام من خلال ملاحظة الأمور التالية: ماهية الإسلام وتاريخه، الفوارق الموجودة بين الإسلام والمسيحية، وبيان الأشكال المختلفة لتدخل الدين في السياسة.

دراسة عامة في العلمانية

لما كان الإسلام يمتلك فكرًا معيّنًا صارت العلمانية تواجه عقبتين أساسيتين، هما:

١. الرؤية الكونية التوحيدية والعلمانية

انطلاقًا من حقيقة التوحيد نتوصل إلى النتيجة التالية وهي أن كل الوجود ومن ضمنه الإنسان مملوك لله بشكل مطلق، فيكون خاضعًا أيضًا لحاكمية الله المطلقة. وبما أن وجود الإنسان هو عين الربط والافتقار لله فإنه لا يملك أي نحو من أنحاء الاستقلالية، كما لا بد أن تنظم أمور حياته بما يرضي الله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ

وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[1]. ومن جهة أخرى، خلق الله الإنسان لأجل أن يصل إلى السعادة الحقيقية (القرب الإلهي)، والأفعال الاختيارية للإنسان هي طريق وصول الإنسان إلى هذا الهدف. وعليه، لو اقتصر الدين على بيان خصوص المسائل التي ترتبط بالفرد، وأوكل للإنسان أن يتصدى هو لكل المسائل المرتبطة بالمجتمع، فسيتناقض هذا مع مبدأ التوحيد، ويحول بين الإنسان وهدفه الأصلي. إذا كانت كل الموجودات خاضعة للحاكمية الإلهية فهل يجوز أن يخرج قسم مهم من المسائل الحياتية للإنسان عن دائرة الحاكمية الإلهية؟ ومرادنا من هذه المسائل الإجـراءات الاجتماعية والقرارات المرتبطة بالمجتمع، والتي تشكل القسم الأهم من المسائل الحياتية للإنسان. ولما كنا نعتقد أن الهدف هو القرب الإلهي، فكيف يوكل للإنسان أمرَ قسم من أفعاله الاختيارية (الأفعال الاجتماعية)، والتي نعلم أن لها تأثيرًا كبيرًا في سعادته؟ ولا نقصد من هذا الكلام أن نرفض الاستفادة من العقل في الأمور المرتبطة بالمجتمع، بل يجب علينا أن نستفيد من العقل في حل عقد المسائل الاجتماعية، لكن بواسطة منهجية سليمة يرضاها الدين، وبطريقة تخدم أهداف الدين وتنسجم معها.

يحق لله التصرف في ملكه كيف يشاء، وعليه لو أوكـل هذه المسائل إلى الناس فإن ذلك لن يتنافى مع التوحيد، ولكن القول إن بعض المسائل أوكلت للناس يحتاج إلى الدليل. ففي المورد الذي نتأكد

---

(١) سورة **فاطر**، الآية ١٥.

فيه من أن الله قد أجاز هذا الأمر نعرف أن مالك العالم أجاز للفرد أو للجماعة أن تتصدى لاتخاذ القرار. وبالتالي، الرؤية الكونية التوحيدية تستلزم التعبد المطلق بما يطلبه الله، سواء في الأمور الفردية أم الاجتماعية.

٢. النصوص الإسلامية والعلمانية

إن دعوى العلمانيين تتعارض مع النصوص الدينية (القرآنية والروائية)، فالآيات القرآنية والروايات الكثيرة تتصدى لبيان حكم الكثير من المسائل الاجتماعية، من قبيل السياسة الداخلية (مثل دراسة حركة النفاق وكيفية التصدي لها)[١]، السياسة الخارجية (مثل كيفية مواجهة الأعداء)[٢]، شرائط الحاكم[٣]، العدالة الاجتماعية (السياسية، الاقتصادية، القضائية وغيرها)[٤]، ذم التكبّر[٥]، الخلافات الاجتماعية[٦]، الحقوق الاقتصادية، المعاملات الربوية، الحقوق المتقابلة بين الآباء والأبناء،

---

(١) كثير من الآيات في سورة **التوبة** تعرضت لهذا الموضوع.

(٢) ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (**الفتح**، ٢٩)؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (**التوبة**، ١٢٣).

(٣) ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (**المائدة**، ٥٥).

(٤) ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (**الحديد**، ٢٥).

(٥) ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (**القصص**، ٤).

(٦) ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (**الشورى**، ١٠).



الحقوق المتقابلة بين الزوجين، مبادئ التربية الأسرية، الأحكام الجزائية والقضائية. فمع وجود هذه النصوص الكثيرة والصريحة في دلالتها على معالجة المسائل الاجتماعية هل يمكن النظر إلى الإسلام على أنه دين ضيق الأفق والأبعاد؟ إذا كنا نعتقد أن الآيات والروايات هي المصدر الأهم لفهم الدين الإسلامي فكيف يمكننا أن نغض النظر عن آلاف الآيات والروايات التي تتحدث عن الشأن الاجتماعي؟ كيف يمكن تصديق أن رأي الإسلام هو العلمانية، والحال أننا نعلم أن النبي ﷺ والإمام عليًّا عليه السلام أقاما حكومة إسلامية، وبذلا جهودًا جمة لتطبيق الأحكام الإسلامية قدر المستطاع، بالإضافة إلى علمنا بسعي الأئمة عليهم السلام الدائم لبيان الوظيفة الشرعية للمكلفين تجاه هذه الأمور؟

خلاصة الدرس

١. تعتبر الشمولية من الأمور المترتبة على مبدأ الخاتمية، وقد أكدت الأدلة النقلية أيضًا على صحتها.

٢. المقصود من الشمولية أن الدين تبيان لكل شيء يؤثر في سعادة الإنسان الحقيقية، أي القرب الإلهي.

٣. نظرية الحد الأقصى للشمولية تؤكد على شمول الشريعة لكل شيء، بما فيه العلوم الطبيعية والتجريبية، ويعتبر هذا الفهم للشمولية غير صحيح فيما لو رجعنا إلى سبب وجود الدين، بالإضافة إلى أن محتوى النصوص الدينية أيضًا يتنافى مع الفهم المتقدم.

٤. إن وصف القرآن بأنه «تبيانًا لكل شيء» معناه أن القرآن يبين الأمور التي يحتاجها الناس للوصول إلى سعادتهم الحقيقية، أي تلك المعارف الاعتقادية، والأخلاقية، والفقهية، لا كل شيء.

٥. لا يعنى الدين بتوصيف الظواهر المتعلقة بالأمور الطبيعية، بل يتصدى لبيان المعايير المرتبطة بذلك.

٦. إن العلمانية أو النظرية الدينية الضيقة - والتي تعني أن الدين يعالج الأمور الفردية فقط دون الاجتماعية - تخالف الاعتقاد بالتوحيد وتخالف ما نعتقده من أن الإجراءات والسلوكيات الاجتماعية تؤثر في سعادة الإنسان الحقيقية.

٧. إسلاميًا، نرى أنه من خلال الرجوع إلى الآيات وسنّة المعصومين عليهم السلام نتعرف على الدور الذي يمكن لطبيعة الإجراء

(السياسي أو الاقتصادي أو الفني أو غيره) أن تلعبه في تحقيق سعادة الإنسان أو شقاوته.

٨. تعرضت آيات القرآن وروايات المعصومين عليهم السلام بشكل كبير لبيان المسائل الاجتماعية، ولتحديد القوانين في هذا المجال.

الأسئلة

- اذكر النظرية المختارة في مسألة شمولية الإسلام، واستدل عليها
- بيّن بطلان نظرية الحد الأقصى فيما يرتبط بمجال الدين، اعتمادًا على الدليل العقلي والنقلي.
- بيّن حقيقة العلمانية (النظرية الدينية الضيقة)، وناقشها بشكل عام.

مصادر لمزيد من الاطلاع

- أبو علي فضل بن حسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، الجزء ٦، ناصر خسرو، طهران، ١٣٧٢، الصفحة ٥٨٦.
- أحمد واعظي، **جامعه مدنى - جامعه دينى**، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامى، طهران، ١٣٧٧، الصفحتان ٩٨ - ٩٩.
- جعفر السبحاني، **خاتميت از نظر قرآن وحديث وعقل**، مؤسسه امام صادق، قم، ١٣٦٩.
- حسن رضايي مهر، **دين وعلوم طبيعى**، امير كبير، طهران، ١٣٩٢، الصفحات ٦٧ - ٧٧.
- محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم، ١٤١٧ق، الجزء ٢، الصفحات ١٣٢ - ١٣٣ و٣٢٤ - ٣٢٥، الجزء ٧، الصفحة ٨١.
- عباس نيكزاد، **كلام جديد**، معارف، قم، ١٣٩٤، الصفحة ٢٣٤.
- علي الرباني الكلبايكاني، **جامعيت وكمال دين**، كانون انديشه جوان، طهران، ١٣٧٩.
- محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، الجزء ٦، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (بي تا)، الصفحة ٤١٨.
- محمد تقي مصباح اليزدي، **علم ودين**، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، قم، ١٣٩٢.
- ــــــــــــ، **معارف قرآن** ٤ و٥ (راه وراهنماشناسى)، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، قم، ١٣٧٦.

- محمد حسن قدردان قراملكي، **قرآن وسكولاريسم**، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، قم، ١٣٩٠.
- محمد هادي معرفت، «جامعيت قرآن كريم نسبت به علوم ومعارف الهى وبشرى»، في: معرفت قرآنى: يادنگار آيت الله محمد هادي معرفت، ج ٢، إعداد: علي نصيري، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، طهران، ١٣٨٧، الصفحات ٤٣٧ - ٤٥٢.
- مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٢١، صدرا، طهران، ١٣٧٤، الصفحتان ١٩٤ و٢٩٤.
- ناصر مكارم الشيرازي، **تفسير نمونه**، الجزء ١١، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٤، الصفحة ٣٦١.



الدرس العاشر:

الإمامة

يُتوقّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. التعرّف على معنى الإمامة عند الشيعة والسنّة.
٢. التعرّف على وجوه ضرورة وجود الإمام.
٣. القدرة على إثبات مواصفات الإمام، لا سيما العصمة، بالدليل العقلي والنقلي.
٤. الدفاع عن التنصيب الإلهي للإمام في مقابل نظرية الانتخاب في تعيين الإمام.
٥. جعل اتّباع قول الأئمة المعصومين عليهم السلام وفعلهم أساسًا لحياته.

«أشهد أنكم الأئمة الراشدون المهديون المعصومون المكرّمون المقرّبون المتقون الصادقون المصطفَون المطيعون لله القوّامون بأمره العاملون بإرادته الفائزون بكرامته، اصطفاكم بعلمه وارتضاكم لغيبه واختاركم لسرّه واجتباكم بقدرته وأعزّكم بهُداه وخصكم ببرهانه وانتجبكم بنوره وأيّدكم بروحه ورضيكم خلفاء في أرضه وحججًا على بريته وأنصارًا لدينه وحفظة لسره وخزنة لعلمه ومستودعًا لحكمته وتراجمة لوحيه وأركانًا لتوحيده وشهداء على خلقه وأعلامًا لعباده ومنارًا في بلاده وأدلاء على صراطه، عصمكم الله من الزلل وآمنكم من الفتن وطهّركم من الدنس وأذهب عنكم الرجس أهل البيت وطهّركم تطهيرا»[1].

(١) مقطع من الزيارة الجامعة الكبيرة.



ثبت إلى هنا خاتمية الدين الإسلامي وجامعيته وأبديته. وانطلاقًا من الأدلـة العقلية والنقلية، يكون قد تبيّن المعنى الصحيح لهذه المسائل وللنظريات الأخرى المرتبطة في المقام. فقد اتضح: أولًا: أنه بناء على الآيات القرآنية والروايات النبوية، يكون نبي الإسلام ﷺ آخرَ الأنبياء، والدينُ الإسلامي آخرَ الشرائع، وثانيًا: المراد من ختم النبوة والشريعة هو عدم مجيء شريعة أخرى ونبي آخر بعد نبي الإسلام إلى يوم القيامة، فيجب على كل الناس اتّباع الإسلام، ثالثًا: تُعدّ الجامعية من اللوازم العقلية لخاتمية الإسلام، وهذا ما أكّدت عليه الآيات والروايات. والمراد من الجامعية هو تلبية الدين الإسلامي لكل حاجات الإنسان المرتبطة بالسعادة الحقيقية، ورابعًا: الخلود هو أيضًا من لوازم خاتمية الإسلام؛ بمعنى بقاء الإسـلام إلى يوم القيامة مهما تغيرت ظروف الإنسان وحاجاته، فيظل الدين الإسلامي قادرًا على تلبية كل الحاجات المرتبطة بالسعادة الحقيقية. وهذا بسبب العلاقة بين الخلود وبين عدد من

الأمور، من قبيل: روح الحياة البشرية، والموقعية المعرفية والتربوية للأئمة المعصومين عليهم السلام، واعتبار الاجتهاد.

وعلى أساس اعتقادنا بختم النبوة، نسأل: من هو الشخص أو المجموعة المتولّون لحفظ أحكام الدين وبيانها وتنفيذها بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم؟ هل يستطيع الناس، بعد رحيل آخر نبي إلهي، أن يرجعوا إلى الآيات القرآنية والسنّة النبوية لمعرفة الطريق الصحيح للسعادة؟ وهل يستطيعون تنفيذ الأحكام الإلهية كما يريدها الله تعالى؟ هل جعل الله تعالى وظائف النبي وشؤونه - الأعم من المرجعية الدينية والزعامة السياسية - في عهدة أحد بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أم أنه تعالى تركها؟

تجيب «الإمامة» على مثل هذه الأسئلة بوصفها إحدى المسائل العقائدية الإسلامية[1].

معنى الإمامة

من خلال ما تقدم، يتضح أن المراد من الإمامة هو «النيابة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في وظائفه وشؤونه». والمحل الأساس لمسألة الإمامة هو بعد ختم النبوة وعدم إمكان وصول الناس إلى النبي. بناء عليه، يُسأَل: من الذي يُلقى على عاتقه وظائف النبي؟ لقد ذكرنا في الدرس

(١) تُعدّ الإمامة من المسائل العقائدية؛ لأنه؛ أولا: تُطرح في إطار بحث النبوة الذي هو من المسائل العقائدية قطعًا؛ وثانيًا: يرجع بحث الإمامة إلى الأفعال الإلهية؛ أي إلى تعيين الله تعالى للإمام الذي سيتولى هداية الناس بعد النبي؛ وهو أهم معيار لكون المسألة عقائدية وهو أن تكون هذه المسألة في مقام بيان الأفعال الإلهية.

السادس (حاجة الإنسان إلى الهداية الإلهية) أن الإنسان محتاج إلى الهداية الإلهية - التي تتحقق من طرق غير اعتيادية - لأجل الوصول إلى السعادة، مضافًا إلى اطلاعه على الطرق العادية. ويضع النبي المعصوم هذه الهداية تحت تصرّف الناس، معتمدًا في ذلك على العلم والقدرة الإلهيين. وهذه تكون أيضًا وظيفة «الإمام» بعد ختم النبوة، أي يتحمّل مسؤولية الهداية الإلهية.

وعلى هذا الأساس، تكون الإمامة استمرارًا للنبوة في كل الشؤون المرتبطة بالهداية. نعم، يمكن أن يكون ثمة اختلاف في كيفية تلقي المعارف الإلهية بين النبي والمعصوم، لكنه لا يؤثر في شأن الهداية لأنهما معصومان[1].

وبناء عليه، ذهب الكثير من علماء الشيعة والسنّة لتعريف الإمام بأنه «نائب النبي»، وقالوا في تعريف الإمامة: الإمامة رئاسة عامّة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص، نيابةً عن النبي ﷺ[2]. لكن على الرغم من أن الشيعة والسنّة مشتركون في تعريف الإمامة، إلا أنهم مختلفون في وجه نيابة الإمام عن النبي ﷺ وفي مجال هذه النيابة وشروط الإمام.

---

(١) سنُثبت عصمة الإمام في هذا الدرس إن شاء الله.

(٢) العلامة الحلي، **الألفين**، الجزء ١، الصفحة ٤٥؛ الفاضل المقداد السيوري، **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، الصفحة ٣٢٦؛ الملا عبد الرزاق اللاهيجي، **گوهر مراد**، الصفحة ٤٦١؛ أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانية**، الصفحة ١٥؛ المير شريف الجرجاني، **شرح المواقف**، الجزء ٨، الصفحة ٣٤٤؛ سيف الدين الآمدي، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، الجزء ٥، الصفحة ١٢١.

وفيما يلي، سنبيّن بعض الأبحاث المرتبطة بالإمام، من قبيل: ضرورة وجوده، ووظائفه، وشروطه وخصائصه. وبسبب وجود خلاف مذهبي في هذا الموضوع، سنسعى أكثر لبيانها بشكل دقيق، مستفيدين بشكل صحيح من المباني العقلية والمعارف القرآنية والروائية.

ضرورة وجود الإمام

اتفق الشيعة والسنّة على ضرورة أصل الإمامة. لكن يجب بيان وجه هذه الضرورة - أو فقل: فلسفة الإمامة -؛ لأنه ينفعنا في بيان وظائف الإمام وفي تعيين شروطه ومواصفاته. وبعبارة أخرى: أي نظرية في باب فلسفة الإمامة، سيُرافقها شروط خاصة للإمامة أيضًا.

وقد قلنا عند بياننا لحقيقة الإمامة إن الإمـامَ نائبُ النبي في وظائفه. لذا، تكون فلسفة الإمامة نفسَ فلسفة النبوة فيما يرتبط بمساعدة الإنسان للوصول إلى السعادة الحقيقية. وعلى هذا الأساس، من خلال الالتفات إلى شؤون النبي، سنذكر فيما يلي أهم الوجوه لضرورة وجود الإمام.

١. المرجعية الدينية

أحد وجوه ضرورة وجود الإمام هي المرجعية الدينية. فمن البديهي أنه لا يمتلك كل الناس استعدادًا كافيًا لفهم الآيات والروايات النبوية بشكل صحيح وكامل؛ لا سيما مع ملاحظة الاختلافات الموجودة في تفسير بعض الآيـات القرآنية وبعض كلمات وتصرفات رسول

الإسلام ﷺ. مضافًا إلى أن الآيات الإلهية مبيِّنة لكليات المسائل، وهذا ما يحتاج بدوره إلى تفصيل. لذا، لا بد من وجود شخص، بعد وفاة النبي ﷺ، يستطيع أن يفهم الإسلام بشكل كامل وصحيح، حتى يرفع الاختلافات الموجودة بين الناس، ويفسّر لهم الآيات بشكل صحيح، ويبيّن لهم الجزئيات المرتبطة بمعارف الدين الكلية. والشاهد على ذلك أيضًا، أنه وُجدت بعد وفاة النبي ﷺ اختلافات نظرية في مسائل مهمة بين المسلمين. فيتضح ضرورة وجود الإمام بوصفه مرجعًا دينيًّا للناس. والالتفات إلى حديث الثقلين المشهور، يدفعنا للقول إن شرط نجاة الناس هو التمسك بركنين أساسيين، هما: القرآن وأهل البيت عليهم السلام، حيث ورد في هذا الحديث: «إني قد تركت فيكم أمرين لن تضلوا بعدي ما إن تمسكتم بهما: كتابَ الله وعترتي أهل بيتي»[1].

٢. الزعامة السياسية

تُعدّ الزعامة السياسية من الأدلة المهمة على ضرورة وجود الإمام. ولزعامة الإمام السياسية جهتان:

١) حفظ النظام الاجتماعي

من خلال الالتفات إلى اختلاف سلائق الناس، وإلى السعي وراء المصلحة من قبَل أصحاب القدرة، يتضح أنه لا يمكن حفظ النظام

(١) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ٢، الصفحة ٤١٥؛ أحمد بن علي الطبرسي، **الاحتجاج على أهل اللجاج**، الجزء ١، الصفحة ٢٦٣.

الاجتماعي إلا من خلال الإمام. وبعبارة أخرى: عند وجود آراء مختلفة ورغبات متباينة في الأمّة، لا مفرّ من القول بزعامة الإمام. ولمزيد من الإيضاح، لا بد من الالتفات إلى خصائص الإنسان في الحياة الاجتماعية؛ فمن جهة، يمكن أن يقع الناس في الفساد فيُحدثوا خللًا في النظام الاجتماعي بسبب قواهم الشهوية والغضبية وتأثّرهم بالإلقاءات الشيطانية والأهواء النفسية، ومن جهة أخرى، عدم اطّلاع بعض الناس على الوظائف والتكاليف الاجتماعية، مضافًا إلى اختلاف السلائق، قد يؤدي إلى تعطيل بعض المسؤوليات الهامة، وهذا ما يؤدي إلى إيجاد خلل وتحديات أساسية فيما يرتبط بالنظام الاجتماعي.

ففي هذه الظروف، لا يمكن أن تتحقق أهداف الإسلام السامية دون وجود إمام؛ لأنه لا يستطيع الناس أن يعرفوا وظائفهم الاجتماعية والعمل على طبقها في ظل التحديات الاجتماعية، فتبقى الاختلافات النظرية والعملية في المجتمع. وعلى أساس هذا الشأن الحكومي، يجب أن يضع الإمام القوانين الاجتماعية، ثم يبيّن هيكلية تنفيذها، وينفذها بنحو عادل[1]. وإذا حدثت اختلافات بين الناس، فإنه يتصدى للقضاء بينهم على أساس هذه القوانين التي وضعها[2].

---

(١) ذكر القرآن إقامة العدالة كسبب لبعثة الرسل الإلهيين: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (سورة **الحديد**: الآية ٢٥).

(٢) عندما قال الخوارج «لا حكم إلا لله»، قال أمير المؤمنين عليه السلام إنه كلام حق يُراد به باطل؛ لأن مراد الخوارج هو أنه لا يحق لأي شخص من الناس أن يكون أميرًا على الناس، فهذا حق خاص بالله تعالى. وقال عليه السلام أيضًا لهم: «إنه لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر... يقاتَل به العدو وتأمن به السبُل ويؤخَذ به للضعيف من القوي» (**نهج البلاغة**، ترجمة: محمد دشتي، الخطبة ٤٠).

٢) تنفيذ المقررات الدينية

يُعدّ لزوم تنفيذ مقاصد الدين - أي القيَم الأخلاقية والأحكام الشرعية - في المجتمع الإسلامي من الجهات الأخرى لزعامة الإمام السياسية. ويمكن بيان هذا الدليل بالنحو التالي:

١. تنفيذ الأمور الدينية مقصودٌ لله تعالى (لأن الكمال الحقيقي للإنسان يتحقق في إطار القيَم والأحكام الناظرة إلى السعادة الحقيقية).

٢. تنفيذ الأمور الدينية ممكن فقط عند وجود الإمام.

∴ وجود الإمام ضروري.

إثبات المقدمة الثانية: من خلال الالتفات إلى وجود تزاحمات وتعارضات عملية ناشئة من الاختلاف في الآراء وحب المنافع، يتضح حاجة تحقق القيَم الاجتماعية الدينية إلى وجود قوانين دينية وتنفيذها بالنحو المطلوب. وعلى هذا الأساس، يجب وجود إمام مقتدر على رأس المجتمع حتى يشرّع القوانين الدينية الاجتماعية، ويُجريها بالشكل الصحيح. وبعبارة أخرى: سعادة الإنسان الحقيقية - اللازمة للحكمة الإلهية - تتحقق في ظل نظام اجتماعي ديني وتنفيذ للحدود والعقود والمعاملات وأحكام الجهاد. وهذه الأمور بدورها متقوّمة بوجود قانون اجتماعي ومنفِّذ له. وبالتالي، لا بد من الزعامة السياسية للإمام.

وانطلاقًا مما تقدم، تكون وظائف الإمام وشؤونه عبارة عمّا يلي:

١. المرجعية الدينية لأجل الحفاظ على الدين وصيانته عن التحريف.
٢. الولاية السياسية لأجل حفظ النظام الاجتماعي وتنفيذ الحدود الإلهية.

نعم، يظهر من بعض الروايات أن الولاية التكوينية هي من شؤون المعصوم أيضًا؛ بمعنى أنه يمكن للإمام أن يؤثر في عالم التكوين، فيوصل الفيض بإذن الله تعالى إلى سائر الموجودات، الأعم من الجمادات والنباتات والحيوانات والإنسان والجن والملائكة. ويثبت هذا الشأن للمعصوم عليه السلام عبر روايات المعصومين عليهم السلام. على سبيل المثال، يقول الإمام السجاد عليه السلام في تعريف نفسه وسائر الأئمة: «ونحن الذين بنا يمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه، وبنا يمسك الأرض أن تميد بأهلها، وبنا ينزل الغيث، وينشر الرحمة وتخرج بركات الأرض، ولولا ما في الأرض منا لساخت الأرض بأهلها»[1]. وعلى أساس الآيات ٣٨ - ٤٠ من سورة **النمل**، يقول النبي سليمان عليه السلام لقومه: ﴿قَالَ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِى مُسْلِمِينَ﴾، فيقول له أحد العالمين بالكتب السماوية: ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾. ويقول الإمام الباقر عليه السلام في هذه الآية: «إن اسم الله الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفًا، وإنما كان عند آصف منها حرف واحد فتكلم به فخسف بالأرض ما بينه وبين

(١) أحمد بن علي الطبرسي، **الاحتجاج على أهل اللجاج**، الجزء ٢، الصفحة ٢١٧.

سرير بلقيس... ونحن عندنا من الاسم الأعظم اثنان وسبعون حرفا»[1]. فعندما يكون لدينا شخص يعلم بحرف من الاسم الأعظم وتكون له ولاية تكوينية، فيكف بالإمام المعصوم عليه السلام الذي يعلم ٧٢ حرفًا من الاسم الأعظم؟ فإن له تلك الولاية بطريق أولى.

شروط الإمام وخصائصه

تعرّفنا إلى الآن على حقيقة الإمامة ووجـوه ضـرورة وجود الإمام ووظائفه وشؤونه. وحاصل ما تقدّم أن الإمام ينوب عن النبي لأجل تحقيق أهداف الدين. وعلى هذا الأسـاس، تثبت له وظائف النبي الأساسية (أي المرجعية الدينية والزعامة السياسية). الآن نبحث عن الشروط التي يلزم توفّرها في الإمام أو في نائب النبي. فمن خلال الالتفات إلى الوجوه التي ذكرناها لضرورة وجود الإمام (إقامة النظام في المجتمع الإسلامي وحفظ الدين وتنفيذ الحدود الإلهية)، ما هي الشروط اللازم توفرها في الإمام حتى يؤدي هذه الوظائف؟

مـن الـواضـح أنـه لا يمكن لأي شخص كـان أن يتحمّل هذه المسؤوليات ويؤدي هذه الوظائف. إذ لا يمكن لأي شخص، مهما كان مستواه المعرفي والأخلاقي ومهما كانت بصيرته، أن يحفظ الدين وينفّذ الحدود الإلهية ويقيم النظام.

---

(١) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ١، الصفحة ٢٣٠.

وفيما يلي، سنشير إلى هذه الشروط اللازم توفّرها في الإمام وإلى الأدلة عليها.

١. العصمة

تُعدّ العصمة من أهم المواصفات التي يجب أن يتحلّى بها الإمام أو نائب النبي. وقد تقدم في الدرس السادس أن العصمة موهبة إلهية تؤدي إلى امتناع صدور الخطأ أو المعصية (بنحو مطلق أو ضمن دائرة خاصة). وبعبارة أخرى: العصمة ضمان من الله تعالى بحيث لا يرتكب المعصوم معها الخطأَ ولا المعصية. ومن خلال الالتفات إلى أن الإمامة استمرار للنبوة، يتضح لزوم أن يكون الإمام معصومًا عن المعصية العمدية وعن الخطأ في الأمور الدينية (المرتبطة بسعادة الإنسان الحقيقية). وتوجد أدلة عقلية ونقلية لإثبات عصمة الإمام، هي:

١) الدليل العقلي

الإمام نائب النبي، وبالتالي هو مكلّف بحفظ الدين وتبيين المعارف الناظرة إلى السعادة الحقيقية للإنسان. وقد تقدّم أيضًا أن الإمام، بوصفه نائبًا عن النبي، مسؤول أيضًا عن تفسير القرآن الكريم بنحو صحيح، وتفصيل الأحكام الشرعية، وبشكل عام: هو مسؤول عن التبيين الصحيح للمعتقدات والقيَم الدينية (الأحكام والأخلاق)، وعن تنفيذ الحدود الإلهية والقوانين الإسلامية. وعلى هذا الأساس، لو لم يكن الإمام مصونًا في أمر الهداية عن الخطأ والانحراف، فإنه لا يمكن الوصول إلى طريق السعادة، وبالتالي، سيُنقض الهدف من إرسال النبي

والدين السماوي. وبناء عليه، يجب أن يكون الإمام معصومًا عن الخطأ في الأمور المرتبطة بسعادة الإنسان. وعلى ضوء هذا الدليل، لا يمكن لأي إنسان أن يفهم كل الآيات والروايات بشكل كامل ويفسّرها بشكل صحيح، وبالتالي، يجب أن يتصدى الإمام المعصوم لذلك. ومن جهة أخرى، بيّنت بعض الآيات القرآنية المعارفَ الإلهية بنحو كلي، فنحتاج إلى المعصوم للتفصيل. ومن جهة ثالثة، نحتاج إلى القيادة المعصومة للتنفيذ الصحيح للأحكام والقوانين الإسلامية، بحيث تكون هذه القيادة مطّلعة بشكل كامل على الدين الإلهي وعلى الطريقة الصحيحة للتنفيذ؛ وإلا أمكن عدم تعريف الدين بشكل صحيح أو تنفيذه بشكل خاطئ، وهذا ما يمنع بدوره من وصول الإنسان إلى سعادته الحقيقية.

٢) الأدلة النقلية

توجد آيات وروايات كثيرة دالة على عصمة الإمام، منها: آية العهد (سورة **القرة**: الآية ١٢٤)، آية التطهير (سورة **الأحزاب**: الآية ٣٣)؛ آية أولي الأمر (سورة **النساء**: الآية ٥٩)، وعدد من الأحاديث من قبيل: حديث الثقلين وحديث السفينة. وسنشير فيما يلي إلى نحو دلالة آية أولي الأمر وحديث الثقلين على ذلك:

آية أولي الأمر

يقول تعالى في الآية ٥٩ من سورة **النساء**:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾.

فتدل هذه الآية على عصمة النبي الأكرم ﷺ وعصمة أولي الأمر[1].

ووجه دلالة هذه الآية على العصمة هو أن الله تعالى أمر بالطاعة المطلقة بقوله ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾، ثم أمر بأمر واحد وبتعبير واحد بطاعة الرسول وأولي الأمر بقوله ﴿أَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[2]. فمن خلال الالتفات إلى هذه المسألة يتضح:

أولًا: أن مقارنة طاعة النبي لطاعة أولي الأمر تدل على أن دائرة هذه الطاعة هي المجالات المشتركة بينهما، وهي: المرجعية الدينية (أي تفسير الدين وتفصيل الشريعة) والزعامة السياسية. لذا، يجب طاعة أولي الأمر في كل المجالات كما تجب طاعة الرسول.

وثانيًا: أن جعل طاعة أولي الأمر إلى جنب طاعة النبي ﷺ من خلال أمر واحد وبنحو مطلق دون أي قيد أو شرط، يدل - بل هو أهم دليل - على عصمة أولي الأمر. والسرّ في ذلك أنه لو لم يكن أولو الأمر معصومين، لما صحّ طاعتهم بنحو مطلق، مضافًا إلى أنهم لو لم يكونوا معصومين، للزم من اتباعهم المطلق - المستفاد من الآية - أن يكون

---

(١) السيد محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٤، الصفحة ٣٨٨.

(٢) من الواضح أن طاعة النبي ليست في عرض طاعة الله، بل في الحقيقة هي شعاع من طاعة الله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾ (سورة **النساء**: الآية ٦٤).

الله تعالى الحكيم الذي خلقنا لأجل السعادة الحقيقية قد أمرنا بفعل المعاصي والسيئات وترك الواجبات والأمور الحسنة؛ وهذه الأمور (أي فعل المحرمات وترك الواجبات) مانعة من الوصول إلى السعادة، مما يؤدي إلى نقض الغرض الإلهي ويخالف حكمته. وبالتالي، يتضح لزوم أن يكون أولو الأمر معصومين كالنبي. ودلالة هذه الآية واضحة إلى حدّ عدّها بعض مفسري أهل السنة دالة على عصمة أولي الأمر أيضًا[1].

وثالثًا: أنه يجب الرجوع إلى الروايات لأجل تحديد المقصود من أولي الأمر في هذه الآية ومصداقهم. وعلى هذا الأساس، لا بد من الاستفادة من كلمات النبي الأكرم ﷺ. وقد ورد في الروايات الكثيرة الموجودة في المصادر الشيعية والسنّية أن نبي الإسلام ﷺ قد سئل عن مصداق أولي الأمر المذكورين في الآية، فأجاب ﷺ بأنهم الأئمة الاثنا عشر. فقد قال ﷺ في جواب لجابر بن عبد الله الأنصاري:

«هُمْ خُلَفَائِي يَا جَابِرُ أَئِمَّةُ اَلْمُسْلِمِينَ بَعْدِي، أَوَّلُهُمْ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، ثُمَّ اَلْحَسَنُ، ثُمَّ اَلْحُسَيْنُ، ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ اَلْحُسَيْنِ، ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ اَلْمَعْرُوفُ فِي اَلتَّوْرَاةِ بِالْبَاقِرِ، وَ سَتُدْرِكُهُ يَا جَابِرُ، فَإِذَا أَدْرَكْتَهُ فَأَقْرِئْهُ مِنِّي اَلسَّلاَمَ، ثُمَّ اَلصَّادِقُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثُمَّ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ، ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى؛ ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثُمَّ اَلْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ، ثُمَّ سَمِيِّي وَ كَنِيِّي حُجَّةُ اَللَّهِ عَلَى أَرْضِهِ وَ بَقِيَّتُهُ فِي عِبَادِهِ اِبْنُ اَلْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ»[2].

---

(١) الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب**، الجزء ١٠، الصفحة ١١٣.

(٢) محمد بن الحسن الحر العاملي، **إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات**، الجزء ١، الباب ٩،

واعتمادًا على ما مرّ، لا يبقى شك في دلالة آية أولي الأمر على عصمة الأئمة عليهم السلام الذين هم نوّاب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم.

حديث الثقلين

يُعدّ حديث الثقلين أيضًا من الروايات النبوية المهمة الدالة على عصمة الإمام والتي نقلتها المصادر الشيعية والسنية[1]. فقد قال نبي الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم:

«يا أيها الناس! إني تارك فيكم الثقلين أمَا إن تمسّكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»[2].

بناء على هذا الحديث، يُعرّف النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم عترته وأهل بيته عليهم السلام بأنهم في عرض القرآن فيما يرتبط بحماية الناس من الضلال. وهذا بنفسه دال على عصمتهم؛ لأنه:

الفصل ٦، الصفحة ٥٠١، الحديث ٢١٢؛ وانظر أيضًا: سليمان بن إبراهيم القندوزي، **ينابيع المودة**، الصفحتان ٤٩٤ - ٤٩٥؛ الحاكم الحسكاني، **شواهد التنزيل لقواعد التفضيل**، الجزء ١، الصفحات ١٨٩ - ١٩٥.

(١) لمراجعة مصادر أهل السنة، انظر على سبيل المثال: أحمد بن حنبل، **المسند**، الجزء ٤، الصفحة ٣٦٧؛ مسلم القشيري النيشابوري، **صحيح مسلم**، الجزء ٧، الصفحة ١٢٢؛ أحمد بن الحسن البيهقي، **سنن البيهقي**، الجزء ٢، الصفحة ١٤٨.

(٢) محمد بن الحسن الصفار، **بصائر الدرجات**، الجزء ١، الصفحة ٤١٣؛ محمد بن الحسن الطوسي، **الأمالي**، الصفحة ١٦٢.

أولًا: القرآن مصون عن التحريف والاشتباه. فمعية العترة الدائمة للقرآن تكشف عن عدم اشتباههم وانحرافهم. ولو لم يكونوا معصومين، لأمكن عدم توافقهم مع القرآن، فلا يمكن اتّباعهم.

وثانيًا: الأمر بالتمسك بشخص ما بنحو مطلق، يستلزم عصمته عن المعصية والخطأ. ولمّا أمر النبي ﷺ الناس بالتمسّك مطلقًا بأهل البيت عليهم السلام، لزم منه أن يكونوا معصومين.

وثالثًا: قد صرّح النبي ﷺ أن التمسّك بأهل البيت عليهم السلام يمنع من الانحراف. وهذا لا يمكن إلا مع فرض عصمتهم عن الذنوب والأخطاء.

ويُثبت حديثُ الثقلين عصمةَ العترة عن الخطأ والذنب في الأمـور المرتبطة بسعادة الإنسان، لكنه لم يذكر أن أئمة الشيعة هم العترة وأهل البيت. لكن، من خلال الرجوع إلى بعض الروايات المرتبطة بهذا الحديث، نجد أن جابر بن عبد الله الأنصاري قد سأل النبي ﷺ: «وَمَنْ عِتْرَتُكَ قَالَ عَلِيٌّ وَالْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ وَالْأَئِمَّةُ مِنْ وُلْدِ الْحُسَيْنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»[1].

---

(١) محمد بن علي بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، **معاني الأخبار**، النص، الصفحة ٩١.

ومن الشواهد الأخرى على انطباق[1] حديث الثقلين على أئمة الشيعة هو الحديث المذكور في مصادر أهل السنّة، ومفاده: «علي مع القرآن والقرآن مع علي، لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»[2].

وهكذا يتضح أن النبي الأكرم ﷺ قد طبّق عبارة «لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض» المذكورة في حديث الثقلين على الإمام علي عليه السلام. وبالتالي، يكون الإمام علي عليه السلام من المصاديق القطعية للعترة التي ثبتت عصمتها في حديث الثقلين.

واعتمادًا على الأدلـة النقلية السابقة وعلى كثير من الآيات والروايات، نستنتج أن أئمة الشيعة معصومون عن أي نوع من الذنوب والخطأ فيما يرتبط بأمور الهداية.

٢. العلم اللدني

انطلاقًا من وجوه ضرورة الإمام ووظائف الإمام، يُعدّ العلم اللدني - أي العلم الخاص من الله - من الشروط التي يجب توفّرها في الإمام. وقد تقدّم أنه لأجل تحقيق السعادة الحقيقية للإنسان، يجب أن يكون للإمام شأنان أساسيان، هما: المرجعية الدينية والزعامة السياسية.

---

(١) لقد طبّقت هذه الأحاديث العترة على بعض أئمة الشيعة، من باب التطبيق على المصاديق الموجودة في ذلك الزمان. وأما تطبيقها على سائر الأئمة، فيثبت بأدلة أخرى كالتي عرّفت المعصومين كلهم بأنهم أهل البيت.

(٢) المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، الجزء ١١، الصفحة ٦٠٣؛ ابن حجر الهيثمي، **الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة**، الجزء ٢، الصفحة ٣٦٨.

وعلى هذا الأساس، أولًا: يجب أن يتمتّع الإمام بعلم غير عادي بالمعارف الإسلامية (المعتقدات والقيَم)؛ إذ دون هذا النوع من العلم، لا يمكن هداية الناس إلى سعادتهم الحقيقية. وثانيًا: يجب أن يكون لديه أيضًا علم إلهي فيما يرتبط بإدارة المجتمع وتنفيذ القوانين الإسلامية (من قبيل: إقامة النظام الاجتماعي، ومواجهة الأعداء والفتَن، ونوع السياسة الخارجية، وتنفيذ الحدود الإلهية)؛ إذ لو كان الإمام عالمًا بالمعارف الدينية ولم يكن لديه علم كافٍ لإدراة المجتمع، فإنه لن يستطيع أداء وظيفة الزعامة السياسية وتنفيذ القوانين الإسلامية بشكل صحيح. وبالتالي، على الرغم من إمكان الإنسان وقابليته للاستفادة من هذه المرتبة من الهداية والوصول إلى السعادة الأبدية، إلا أنه لا يمكنه ذلك دون المعصوم.

وانطلاقًا من ضرورة عصمة الإمام، يجب أن يكون علم الإمام فيما يرتبط بالمعارف الدينية وإدارة المجتمع معصومًا عن الخطأ أيضًا؛ وإلا فإنه سيخطئ في بيان المعارف الإلهية للناس أو في تنفيذ القوانين الدينية.

وإلى هنا، تكون قد اتضحت الدائرة الضرورية لعلم الإمام عقلًا. لكن من خلال الرجوع إلى روايات المعصومين عليهم السلام، نجد أن علم الإمام أوسع من المعارف الدينية وإدارة المجتمع، فيشمل أمورًا أخرى أيضًا، بحيث لو أراد المعصوم لاستطاع أن يطّلع على كل عالم الخلقة. وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في حديث أنه قال: «إني لأعلم ما في السماوات وما في الأرض وأعلم ما في الجنة وأعلم ما في

النار، وأعلم ما كان وما يكون»[1]. كما ورد عنه أيضًا أنه قال إن لديهم «علم ما يكون وما هو كائن حتى تقوم الساعة وقد ورثناه من رسول الله ﷺ وراثة»[2].

ومن خلال الالتفات إلى علم المعصوم الخاص والمرتبط بكل ما كان وما يكون وما هو كائن، نسأل:

- هل هذه العلوم حاضرة عند الإمام بالفعل؟
- هل يستفيد الإمام دائمًا من هذه العلوم؟

وفي مقام الجواب عن السؤال الأول، نقول إن المراد من استفادة الأئمة المعصومين عليهم السلام من هذا العلم الخاص، هو أنهم عندما يشاؤون يعلمون؛ وبعبارة أخرى: يلتفتون إلى الموضوع فيعلمون به. والشاهد على ذلك قول عمار الساباطي: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الإمام يعلم الغيب؟ فقال عليه السلام: لا، ولكن إذا أراد أن يعلم الشيء أعلمه الله ذلك»[3]. وبالتالي، لا يُراد من العلم اللدني والعلم المطلق للإمام أنه عالم بالفعل بكل شيء وفي كل الأحوال، بل المراد أنه يعلم عندما يشاء.

ومن هنا، يتضح الجواب عن السؤال الثاني؛ إذ لا يستفيد الأئمة دومًا من هذه العلوم، بل يستفيدون من علوم ذات شرائط خاصة

---

(١) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ١، الصفحة ٢٦١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٧.

والتي تكون محلًّا لحاجتهم؛ بمعنى أن الالتفات إلى العلم اللدني والاستفادة منه تابعٌ للمصالح والمفاسد ولموارد الضرورة. وحيث قلنا إن وجه حاجة الإمام الضرورية للعلم الخاص هو فيما يرتبط بسعادة الإنسان الحقيقية، يتضح أنه يستفيد من هذا العلم الخاص عندما يكون له أثر في سعادة الإنسان الحقيقية. ولو كان الأئمة يعتمدون على هذا العلم الخاص دائمًا في حياتهم العادية أيضا، لَما عادوا قدوة وأسوة للآخرين، ولَما كان في الغالب أثر للامتحان الإلهي فيما يرتبط بهم وبالآخرين. والشاهد على ذلك، أنه من ألقى نظرة عابرة إلى حياة الأئمة المعصومين عليهم السلام، سيجد أنهم لا يستفيدون من هذا العلم اللدني في كثير من الأحيان، بل يعيشون حياة عادية كسائر الناس. على سبيل المثال، يسألون الآخرين عن أسماء بعض الأماكن أو بعض الأشخاص، والحال أنهم لو كانوا يستفيدون من علم الغيب الإلهي في كل الأمور، لما كان ثمة وجه لهذه الأسئلة منهم.

لمزيد من الاطلاع:

مصادر علم الإمام

ذكرنا أن العلم الخاص بالأئمة المعصومين عليهم السلام هو علم لدني، وعلى أساس الروايات، يتضح أن لهذا العلم اللدني ثلاثة مصادر تحت تصرّف المعصوم، وهي:

١. **الإلهام من الله تعالى:** يكون العلم في هذه الحالة بنحو خاص، بحيث يُلقى مباشرة من عند الله تعالى إلى قلب المعصوم(١).
٢. **تحديث الملائكة:** يطّلع الأئمة عليهم السلام على بعض المعارف من خلال الاستماع إلى أصوات الملائكة. وعلى هذا الأساس، يُسمّى الإمام بـ «المحدَّث»(٢).
٣. **الوراثة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومن الإمام السابق عليه السلام:** يحصل الإمام على بعض علومه من الأئمة السابقين عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم(٣).

٣. الأفضلية

يجب أن يكون الإمام أفضل من سائر الناس في المواصفات المرتبطة بتحقق السعادة الإنسانية. وعلى أساس الحكمة الإلهية، لا يُعقَل تقديم المفضول (في المواصفات اللازمة للإمامة) على الأفضل. والدليل على ضرورة أفضلية الإمام - في مواصفاته الدخيلة بالهداية -، هو أنه انطلاقًا من الحكمة الإلهية فيما يرتبط بالهدف من خلق الإنسان (وهو الوصول إلى السعادة أو القرب الإلهي)، لو قُدِّم المفضول على الأفضل، للزم نقض الغرض الإلهي؛ لأنه لا يستطيع الفرد المفضول أن يحقق الغرض الإلهي المرتبط بهداية الآخرين كما يفعل ذلك الفرد الأفضل.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠١.

(٢) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ١، الصفحة ٢٤٧.

(٣) محمد بن الحسن الصفار القمي، **بصائر الدرجات**، الصفحة ٢٧٠.

وبالتالي، وظيفة الإمامة تحتاج إلى الفرد الأفضل. ومن الواضح أن الفرد الأفضل فيما يرتبط بالسعادة الحقيقية، يستطيع أن يمهّد بشكل أفضل الأرضيةَ للآخرين للوصول إليها أيضًا. ومع وجود الفرد الأفضل، هل يُعقَل تقديم الفرد المفضول؟

وهذا ما استدل به القرآن الكريم أيضًا، حيث ورد: ﴿أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ ۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[1]. فمفاد هذه الآية أن الشخص الذي يهدي الآخرين أحقّ بالتقديم من الشخص المُحتاج إلى هداية الآخرين.

وعلى أساس شرط الأفضلية، يجب أن يكون الإمام هو الأفضل في مجموع الصفات اللازمة للإمامة كالعلم والعدالة.

كيفية تعيين الإمام

تُعدّ مسألة كيفية تعيين الإمام من المسائل المهمة في باب الإمامة. فكيف يمكن تعيين «الإمام الحق»؟ هل يستطيع الناس أن يعيّنوه؟ وبعبارة أخرى: ما هو طريق إثبات مشروعية (أو حقانية) الإمام؟ يعتقد أهل السنة بوجود أكثر من طريق لذلك، وهي: التنصيب الإلهي[2]، انتخاب

---

(١) سورة يونس: الآية ٣٥.

(٢) بمعنى أنه متى ما ثبت أن الله تعالى عيّن شخصًا محددًا للإمامة، فإنه يصبح لهذا الشخص مشروعية. نعم، بناء على نظرية أهل السنة، لا ضرورة لهذا النصب، مضافًا إلى أنه لم يقع أيضًا (انظر: أبا الحسن الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، الصفحات ٢٥٢ - ٢٥٥؛ أبا حامد محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، الصفحة ١٤٩؛ فخر الدين الرازي، **الأربعين في أصول الدين**، الصفحة ٢٦٨).



الناس[1] (على شكل البيعة، أو من خلال انتخاب أهل الحل والعقد)، والقهر والغلبة[2]. وأما الشيعة، فيعتقدون بعدم إمكان تعيين الناس للإمام وخليفة النبي. ولا يوجد دليل على المشروعية من طريق القهر والغلبة. وعلى هذا الأساس، ينحصر تعيين الإمام بـ «التنصيب الإلهي».

تأمل:

دلالة القرآن على نظرية «الشورى»

يستند بعض المعتقدين بنظرية الشورى إلى الآية ١٥٩ من سورة **آل عمران** كأحد الأدلة التي يعتمدون عليها: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾. فهم يعتقدون أن القرآن الكريم قد أكّد على أهمية الشورى، وبالتالي يمكن الحصول على مشروعية الحاكم من خلال انتخاب أهل الشورى. من خلال التدقيق في معنى «شاورهم»، وملاحظة زمن نزول هذه الآية الشريفة، ناقش هذا الاستدلال.

---

(١) بناء على نظرية الانتخاب، تحصل المشروعية السياسية كيفما كان نحو تدخل الناس بحيث يحصل للفرد المنتخَب قوة واقتدار (سواء من خلال بيعة أغلب الناس، أو أكثرية الشورى، أو حتى البيعة والانتخاب من شخص واحد من الناس) (انظر: أبا الحسن الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، الصفحة ٢٥٢؛ سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، الجزء ٥، الصفحتان ٢٥٢ - ٢٥٣؛ ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، الصفحتان ٤٠٣ - ٤٠٤؛ القاضي أبا بكر الباقلاني، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، الصفحتان ٤٦٧ - ٤٦٨).

(٢) بناء على نظرية القهر والغلبة، يعتقد أهل السنة بحصول المشروعية حتى لو حصلت الغلبة من خلال القهر والجبر وحمل السلاح (انظر: أبا الحسن الأشعري، **رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب**، الصفحتان ١٦٨ - ١٦٩؛ أبا حامد محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، الصفحة ١٥٠؛ الماوردي، **الأحكام السلطانية**، الصفحة ٦٦؛ سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، الجزء ٥، الصفحة ٢٣٣).

فيما يلي، سنشير إلى أهم الأدلة العقلية والنقلية على ضرورة «التنصيب الإلهي» في مقام تعيين الإمام.

١. الأدلة العقلية

العصمة والعلم اللدني وأفضلية الإمام

الدليل الأول على ضرورة التنصيب الإلهي للإمام مبنيّ على الصفات التي أثبتناها للإمام. فقد تقدم أنه يجب أن يكون الإمام أفضلَ الناس، ومعصومًا، وصاحب علم لدنيّ، ولا يستطيع الناس تشخيص هذه الصفات والخصائص. وبالتالي، لا بد من أن يعيّن الإمام من قبَل الله تعالى العالم بكل الأمور. ويمكن تقرير هذا الدليل بالنحو التالي:

١. وجود الإمام ضروري لأجل تحقيق سعادة الإنسان (ذكرنا سابقًا وجوه ضرورة وجود الإمام).
٢. يجب أن يكون الإمام معصومًا وصاحب علم لدني، وأن يكون أفضل من سائر الناس (في الأمور المرتبطة بالإمامة) (وتثبت هذه المقدمة من خلال الأدلة العقلية والنقلية).
٣. تحقيق سعادة الإنسان متوقفة على معرفة الإمام (المتصف بالصفات السابقة الذكر)؛ وإلا لم يتحقق الهدف من وجود الإمام.
٤. إما أن يُعرَف الإمام عبر انتخاب الناس أو عبر الله تعالى (من خلال كلام الله أو تبليغ النبي ذلك عن الله).

٥. لا يمكن للناس أن يشخّصوا الإمام ويُحرزوا اشتماله على هذه الصفات والخصائص.

إثبات المقدمة الخامسة: يعجز الناس عن تشخيص الإمام بسبب صفاته (أي العصمة والأفضلية والعلم اللدني)، وبسبب ضعفهم. وهذه الصفات هي أمور باطنية، لا يعرفها إلا المطّلع على بواطن الناس والعالم بالغيب. وعلى هذا الأساس، يتضح أن عجز الناس عن الإحاطة العلمية بالبواطن وعدم اطلاعهم على الغيب، يجعلهم غير قادرين على تشخيص المعصوم والفرد الأفضل. وبالتالي، لو أُوكلَت مهمة تعيين الإمام (وهو المرجع الحافظ للدين والزعيم السياسي) إلى الناس، لأمكن أن يختاروا من لا يتصف بهذه المواصفات، مما يؤدي إلى عدم تحقيق السعادة الحقيقية للإنسان.

∴ يجب أن يُعيَّن الإمام من قبَل الله تعالى.

وفيما يرتبط بعجز الناس عن تشخيص الإمـام، يقول الإمـام الرضا عليه السلام:

«فمن ذا الذي يبلغ معرفة الإمـام، أو يمكنه اختياره، هيهات هيهات، ضلت العقول، وتاهت الحلوم، وحارت الألباب، وخسئت العيون وتصاغرت العظماء، وتحيرت الحكماء، وتقاصرت الحلماء، وحصرت الخطباء، وجهلت الألباء، وكلت الشعراء، وعجزت الأدباء، وعييت البلغاء، عن وصف شأن من شأنه، أو فضيلة من فضائله، وأقرت بالعجز والتقصير، وكيف يوصف بكله، أو ينعت بكنهه، أو يفهم شيء

من أمره، أو يوجد من يقوم مقامه ويغني غناه، لا كيف وأنى؟ وهو بحيث النجم من يد المتناولين، ووصف الواصفين، فأين الاختيار من هذا؟ وأين العقول عن هذا؟»[1].

التوحيد والمالكية الإلهية

الدليل العقلي الثاني مبني على التوحيد في المالكية الحقيقية ولوازمها. فالإمامة مستلزمة للتصرف في حياة الناس؛ لأن وضع القانون الديني وتنفيذه مستلزمان لتحديد حياة الناس وسلب اختيارهم. وحيث إن الإنسان مختار وحرّ، فإنه لا يمكن سلبه هذا الاختيار أو تحديده إلا بدليل؛ ولا يحق لأحد فعل ذلك إن لم يكن له حق الولاية على الناس. ومن جهة أخرى، إن الله تعالى هو المالك الوحيد لهذا العالم، فلا أحد غيره له الحق أن يتصرّف في ملكه إلا إن أذِن الله له. وعلى هذا الأساس، تكون الربوبية التشريعية مختصة بالله فقط (التوحيد في الربوبية التشريعية). وبعبارة أخرى: بناء على التوحيد في المالكية، لا يحق لغير الله تعالى أن يُلزم الناس سياسيًّا؛ أي أن يضع القوانين الحقوقية والواجبات القيَمية، ويقوم بتنفيذها. وبالتالي، من كان من الناس له هذا الحق، فلا بد من أن يكون مأذونًا من الله تعالى ومنصوبًا من قبَله. وعلى هذا الأساس، نقول إنه يجب أن يكون الإمام منصوبًا من قبَل الله تعالى.

ويمكن تقرير هذا الدليل بالشكل التالي:

---

(١) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ١، الصفحات ١٩٩ - ٢٠٣.

١. وجود الإمام ضروري لتحقيق سعادة الإنسان الحقيقية.
٢. من لوازم الإمامة وضعُ القانون وتنفيذه.
٣. وضع القانون وتنفيذه يؤدي إلى التصرّف في أمور الناس.
٤. جواز التصرّف في أمور الناس متوقف على المالكية أو على الإذن من المالك.
٥. الله مالك كل شيء.
٦. فيكون وضع القانون وتنفيذه أمرًا مختصًّا بالله تعالى أو بمن يأذن له الله تعالى في ذلك.
∴ يحتاج الإمام في وضعه للقانون وتنفيذه أن يكون مأذونًا من الله تعالى، وهذا هو التنصيب الإلهي.

٢. الأدلة النقلية

من الأدلة النقلية على ضرورة التنصيب الإلهي هو الحديث النبوي الوارد في عدة مصادر عند أهل السنة. إذ بناء على هذا الحديث، عندما دعا رسول الله ﷺ قبيلة بني عامر إلى الله وعرض عليهم نفسه، قال له رجل منهم يُقال له بحيرة بن فراس: والله لو أني أخذت هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب. ثم قال له بحيرة: أرأيت إن نحن بايعناك على أمرك ثم أظهرك الله على من خالفك، أيكون لنا الأمر من بعدك؟ فقال له النبي ﷺ: الأمر {أي الخلافة} إلى الله يضعه حيث يشاء. فقال له بحيرة: إذًا، لا حاجة لنا بأمرك[1]. وعلى أساس هذه

(١) أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، الجزء ١، الصفحتان ٤٢٤ - ٤٢٥؛

الرواية، يتضح أن تنصيب الإمام بعد النبي هو أمر خاص بالله، ولا دخالة للآخرين بذلك.

وقد ورد ما يشابه هذه الرواية مع قبيلة من قبائل اليمن تُسمى «كندة»، حيث قال لهم رسول الله ﷺ: فهل لكم إلى خير؟ قالوا: وما هو؟ قال النبي ﷺ: تشهدون أن لا إله إلا الله وتقيمون الصلاة وتؤمنون بما جاء من عند الله. فقالوا له: إن ظفرت تجعل لنا الملك من بعدك؟ فقال رسول الله ﷺ: إن الملك لله يجعله حيث يشاء. فقالوا: لا حاجة لنا في ما جئتنا به[1].

ويتضح من هذه الرواية أن النبي ﷺ قد بيّن أن أمر الخلافة والإمامة خاص بالله تعالى. فلو كانت نظرية الانتخاب تُضفي المشروعية السياسية، لأمكن أن يوكل النبي ﷺ أمر الخلافة إلى الناس مع بيان شروط الانتخاب، لكنه لم يفعل ذلك، وقال بعدم مدخلية الناس في تعيين الإمام وتشخيصه، فهو تنصيب إلهي فقط.

أبو حاتم محمد بن حيان، **السيرة النبوية وأخبار الخلفاء**، الجزء ١، الصفحتان ١٠٢ - ١٠٣؛ إسماعيل بن عمر بن كثير، **السيرة النبوية** (من **البداية والنهاية** لابن كثير)، الجزء ٢، الصفحة ١٥٨؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري**، **تاريخ الرسل والملوك**، الجزء ٢، الصفحة ٣٥٠؛ عز الدين علي بن أبي أكرم بن أثير، **الكامل في التاريخ**، الجزء ١، الصفحة ٦٨٧.

(١) إسماعيل بن عمر بن كثير، **السيرة النبوية**، الجزء ٢، الصفحة ١٥٩؛ نفسه، **البداية والنهاية**، ج٣٢، الصفحة ١٧٢؛ أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع**، الجزء ٨، الصفحة ٣١٣.

مضافًا إلى أنه ورد في بعض الروايات النبوية في المصادر الشيعية والسنية أن النبي الأكرم ﷺ قد نصب عليًّا عليه السلام للإمامة[1].

وفيما يلي نشير إلى بعض الروايات الدالة على تحقّق التنصيب الإلهي للإمام:

١. **حديث الغدير:** «من كنت مولاه فعليّ مولاه». وقد ورد هذا الحديث النبوي في الكثير من مصادر أهل السنة[2]. وعلى أساسه، يكون النبي ﷺ قد نصّب عليًّا عليه السلام إمامًا على الناس.

٢. **حديث يوم الدار:** ورد هذا الحديث أيضًا في مصادر الشيعة والسنّة، وهو مرتبط بما حدث عندما دعا النبي ﷺ عشيرته حين نزول الآية الشريفة ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾[3]. فقد ورد في هذا الحديث أن النبي ﷺ قال:

«من يؤازرني على هذا الأمر يكن أخي ووصيي ووزيري ووارثي وخليفتي من بعدي؟ فقام إليه أمير المؤمنين علي عليه السلام من بين جماعتهم وهو أصغرهم يومئذ سنًّا؛ فقال: أنا أؤازرك يا رسول الله،

---

(١) من خلال الالتفات إلى عصمة النبي ﷺ، نستطيع القول إن كل ما يبيّنه من أمور دخيلة في الهداية، تكون مرضية لله تعالى ومرادة له. لذا، يكون تنصيب النبي ﷺ للإمام أمرًا مُرادًا لله تعالى. وبالتالي، يُعدّ التنصيب النبوي تنصيبًا إلهيًّا.

(٢) أحمد بن حنبل، **فضائل الصحابة**، الصفحة ١٤؛ نفسه، المسند، الجزء ١، الصفحة ٨٤؛ ابن ماجة، **سنن ابن ماجة**، الجزء ١، الصفحة ٤٥؛ محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، الجزء ٥، الصفحة ٢٩٧؛ إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، الجزء ٧، الصفحة ٣٤٩؛ سليمان بن إبراهيم القندوزي، **ينابيع المودة**، الجزء ٢، الصفحة ٢٤٩.

(٣) سورة **الشعراء**: الآية ٢١٤.

فقال له النبي ﷺ: اجلس فأنت أخي ووصيي ووزيـري ووارثـي وخليفتي من بعدي»[1].

ومن الواضح أن النبي ﷺ قد صرّح في هذا الحديث بتنصيب الإمام علي عليه السلام خليفة له وإمامًا على الناس، وأنه يجب على الجميع إطاعته والامتثال لأوامره.

نعم، ورد هذا الحديث في مصادر أهل السنّة بشيء من الاختلاف، حيث ورد أن النبي ﷺ قال:

«يا بني عبد المطلب، إني والله ما أعلم شابًّا من العرب جاء قومه بأفضل مما جئتكم به. إني قد جئتكم بأمر الدنيا والآخرة، وقد أمرني الله أن أدعوكم إليه، فأيكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي؟...

فقال علي عليه السلام: فأحجم القوم عنها جميعًا، وقلت: وإني أحدثهم سنًّا... أنا يا نبيّ الله أكون وزيرك عليه. فأخذ برقبتي وقال: إن هذا أخي وكذا وكذا فاسمعوا له وأطيعوا»[2].

---

(١) محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (الشيخ المفيد)، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، الجزء ١، الصفحتان ٧، ٥٠؛ أبو علي الفضل بن الحسن (الشيخ الطبرسي)، **إعلام الورى بأعلام الهدى**، الصفحة ١٦٢؛ عبيد الله بن أحمد الحاكم الحسكاني، **شواهد التنزيل لقواعد التفضيل**، الجزء ١، الصفحة ٤٨٦؛ السيد ابن طاووس، **الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف**، الجزء ١، الصفحة ٢١؛ علي بن عيسى المحدث الإربلي، **كشف الغمة في معرفة الائمة**، الجزء ١، الصفحة ٦٢.

(٢) إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، الجزء ٣، الصفحة ٥٣؛ وانظر: أبا عبد الله محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، الجزء ١، الصفحة ١٤٧.

والشاهد في دلالة هذا الحديث على إمامة علي عليه السلام هو الذيل، حيث قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «فاسمعوا له وأطيعوا». وهذا التعبير دال على الإمامة والحكومة على الناس.

الإمام الغائب

بناء على ما تقدم من أدلة، وانطلاقًا من أدلة ختم النبوة، يتضح أنه لا يستطيع المجتمع الإسلامي أن يخلو من الإمام المعصوم. ومع ذلك، فقد دلّت الأدلة النقلية القطعية - الواردة في المصادر الشيعية والسنية[1] - على غياب الإمام المعصوم الأخير عن الأنظار. وتشير هذه الأدلة إلى عدّة حكَم أدّت إلى غياب الإمام المهدي عجل الله فرجه، وسيظهر في الزمن الذي يحدده الله تعالى. فعلى سبيل المثال فقط، ورد في بعض الروايات أن من أسباب غيبة الإمام المهدي عجل الله فرجه هو امتحان الناس بعدم الوصول إلى الإمام المعصوم. فقد ورد عن الإمام الكاظم عليه السلام أنه قال:

«الله الله في أديانكم، لا يزيلكم عنها أحد. يا بنيّ، إنه لا بد لصاحب هذا الأمر من غيبة حتى يرجع عن هذا الأمر من كان يقول به، إنما هي محنة من الله امتحن الله بها خلقه»[2].

---

(١) على سبيل المثال فقط، انظر: محمد بن علي بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، **كمال الدين وتمام النعمة**، الجزء ١، الصفحات ٢٥٧ - ٣٢٢؛ محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ١، الصفحات ٣٣٦ - ٣٤٣؛ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٥١، الصفحات ٦٦ - ٢١٥؛ سليمان بن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود**، الجزء ٤، الصفحة ١٠٦؛ ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، الجزء ٦، الصفحة ٤٩٤.

(٢) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ١، الصفحة ٣٣٦.

وتجدر الإشارة إلى أننا لا نعلم العلة التامة لغياب الإمام الثاني عشر، وعلمها عند الله وعند الإمام المعصوم. وهذا ما ورد في جواب الإمام الصادق عليه السلام لمن سأله عن وجه الحكمة في غيبة الإمام، فقال عليه السلام: «الأمر لا يؤذن لي في كشفه لكم... وجه الحكمة في ذلك لا ينكشف إلا بعد ظهوره»[1].

ولا بد من الالتفات إلى أن عدم الحضور الجسماني للإمام الغائب وعدم وصول الناس إليه، لا يعني انسداد طرق الهداية على الإنسان، بل نوّاب الإمام الغائب - وهم الفقهاء الجامعون للشرائط - حاضرون ويؤدون شيئًا من وظائفه. وعلى هذا الأساس، يعتمد الفقهاء العدول والعالمون بزمانهم على الآيات القرآنية والروايات والعقل، فيجتهدون في باب المعارف الدينية، ويُكلَّفون - مع ملاحظة الظروف الزمانية - بتنفيذ الأحكام الإلهية والقوانين الاجتماعية بنحو صحيح. لذا، يجب على الناس الرجوع إلى الأعلم من هؤلاء العلماء، فيكون نائبًا عن الإمام المعصوم عليه السلام، ويُعرّفهم طريق الهداية. ومن خلال اتّباع تعاليمه، يستطيعون تحقيق السعادة الحقيقية الفردية والاجتماعية[2]. ولا يخفى أن الرجوع إلى غير المعصوم، غيرُ منحصر بزمن غيبة إمام الزمان عجل الله فرجه، بل حتى في زمن حضور المعصوم عليه السلام كان الناس يرجعون إلى العلماء بسبب بُعد محلّتهم أو بسبب ظروف أخرى -

(1) أحمد بن علي الطبرسي، **الاحتجاج على أهل اللجاج**، الجزء ٢، الصفحة ٣٧٦.

(2) تفصيل هذا البحث والأدلة العقلية والنقلية الدالة على مشروعية ولاية الفقيه توافيك في كتاب **فلسفه سياست** إن شاء الله تعالى.

كسجن الإمام المعصوم عليه السلام -، فكانوا يرجعون في هذه الظروف في زمن الحضور إلى عالم غير معصوم، يكون المعصوم عليه السلام قد نصبه مرجعًا دينيًّا أو زعيمًا سياسيًّا، فيُرشدهم إلى طريق الهداية. هذا، والعقل يحكم بقبح التكليف بغير المقدور؛ وهو ما تشير إليه الآية الشريفة ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1]. وعلى هذا الأساس، لو بذل الناس جهدهم في تشخيص الفقيه الأفضل، واجتهد الفقيه الأفضل في تشخيص الأحكام الإلهية وتنفيذها بنحو صحيح، فلو أخطأ الناس أو الفقيه حينئذ في التشخيص، فإنهم لن يكونوا عاصين. مضافًا إلى أنه ثمة فرق عند الله بين المجتمع الذي يستطيع الوصول إلى المعصوم عليه السلام، وبين المجتمع الذي لا يستطيع ذلك؛ فلا ينتظر الله تعالى منهم أن يتصرّفوا ويشخّصوا بنحو واحد. وبالتالي، يتضح أن طريق الهداية لا ينسدّ مع غيبة الإمام المعصوم عليه السلام، بل ما زالت الأرضية مهيّأة للوصول إلى السعادة، على الأقلّ في بعض مراتبها.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٦.



خلاصة الدرس

١. المراد من الإمامة هو النيابة عن رسول الله ﷺ في وظائفه. وعلى هذا الأساس، الإمام هو الشخص الذي ينوب عن رسول الله ﷺ زمنَ ختم النبوة في أداء رسالته الأساسية؛ أي الهداية الإلهية.

٢. من خلال الالتفات إلى اختلاف سلائق الناس وطلب المنفعة من قبَل أصحاب القدرة، يتضح أن الطريق الوحيد لدفع الأضرار الاجتماعية هو طريق الإمامة.

٣. عند عدم وجود النبي، يجب أن يتحلى الإمام بإدراك كامل حتى يمكنه إزالة الاختلافات المعرفية بين الناس، وتفسير الآيات بنحو صحيح، وبيان الجزئيات المرتبطة بمعارف الدين الكلية.

٤. السعادة الحقيقية للإنسان لازمةٌ للحكمة الإلهية ومرتبطة بوجود نظام اجتماعي ديني. وهذا النظام بدوره مرتبط بوجود قانون اجتماعي ومنفّذ له. وبالتالي، يتضح أن وجود الإمام من ضروريات الدين.

٥. بناء على روايات المعصومين عليهم السلام، يستطيع الإمام أن يؤثر تكوينًا في العالم ويوصِل فيض الله تعالى إلى سائر الموجودات (الأعم من الجمادات والنباتات والحيوانات والإنس والجن والملائكة).

٦. انطلاقًا من أن الإمامة استمرار للنبوة، يجب أن يكون الإمام معصومًا من الذنب العملي ومن الخطأ في الأمـور المرتبطة بسعادة الإنسان الحقيقية. ومضافًا إلى الدليل العقلي، تدل الآيات

القرآنية - كآية أولي الأمر - والروايات الشريفة - كرواية الثقلين - على عصمة الإمام.

٧. من خلال الالتفات إلى الشأنين الأساسيين للإمام - أي المرجعية الدينية والزعامة السياسية -، يجب أن يكون لدى الإمام علم لدنيّ بالمعارف الإسلامية (المعتقدات والقيَم) وبما يرتبط بكيفية إدارة المجتمع وتنفيذ القوانين الإسلامية.

٨. تُعدّ الأفضلية من الصفات الضرورية للإمام؛ إذ الفرد الأفضل هو الأجدر بالتصدي للإمامة بسبب صفاته المرتبطة بهداية الإنسان.

٩. تُعدّ صفات الإمام - وهي: العصمة والعلم اللدني والأفضلية - من جهة، ومالكية الله تعالى المطلقة من جهة أخرى، دليلين على ضرورة التنصيب الإلهي للإمام. كما تدل الأحاديث النبوية المتعددة المذكورة في مصادر الشيعة والسنّة على هذا المدّعى أيضًا.

١٠. تدل الروايات المذكورة في مصادر الشيعة والسنة على أن الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف - وهو آخر إمام معصوم - غائب عن الأنظار، وتتحقق الهداية في زمن غيبته من خلال الرجوع إلى نوّابه - وهم الفقهاء الجامعون للشرائط -. وقد ذُكر العديد من الوجوه لسبب غيبة آخر إمام عجل الله فرجه الشريف، لكن الحكمة الأساسية نعرفها عند ظهوره عجل الله فرجه الشريف.

الأسئلة

- بيّن المراد من الإمامة عند الشيعة والسنّة.
- بيّن الوجوه الثلاثة لضرورة وجود الإمام.
- اذكر دليلًا عقليًّا ودليلًا نقليًّا على ضرورة عصمة الإمام.
- وضّح الضرورة العقلية لاشتراط الأفضلية في الإمام.
- اذكر دليلًا عقليًّا ودليلًا نقليًّا على ضرورة نصب الإمام تنصيبًا إلهيًّا.
- بيّن مصدر هداية الناس في زمن غيبة إمام الزمان عجل الله فرجه.

مصادر لمزيد من الاطلاع

- أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، الجزء ٣، ناصر خسرو، طهران، ١٣٧٢، الصفحة ١٠٠.
- أحمد حسين شريفي، **خاتميت، امامت و مهدويت**، صهباى يقين، قم، ١٣٨٤.
- الحسن بن يوسف الحلي، **الألفين**، الجزء ١، هجرت، قم، ١٤٠٤ ق، الصفحات ٤٨ - ٥٤.
- ________، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٣ ق، الصفحة ٣٦٤.
- محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٤، دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم، ١٤١٧ ق، الصفحتان ٣٨٩ - ٣٩٠.
- علي بن الحسين الشريف المرتضى (علم الهدى)، **الشافي في الإمامة**، الجزء ١، مؤسسة الصادق عليه السلام، طهران، ١٤١٠ ق، الصفحة ١٧٩.
- علي الرباني الكلبايكاني، **امامت در بينش اسلامى**، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٦، الصفحات ٢٥٣ - ٢٧٢.
- محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، الجزء ٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا ت، الصفحة ٢٣٦.
- محمد باقر شريعتي السبزواري، **امامت و رهبرى در نگاه عقل و دين**، » بوستان كتاب، قم، ١٣٨٩.
- محمد حسين فارياب، **يادگاران ماندگار، درس نامه امامت در عقايد شيعه**، فقاهت، قم، ١٣٩٤.



المصادر

١. آلستون، بيير و آخرون، **دين و چشم اندازهاى نو**، ترجمة: غلام حسين توكلي، دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، قم، ١٣٧٦.

٢. الآلـوسـي، شهاب الـديـن محمود بـن عبد الله الحسيني، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع الثماني**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥ ق.

٣. الآمدي، سيف الدين، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق: أحمد محمد مهدي، دار الكتب، القاهرة، ١٤٢٣ ق.

٤. ابن الأثير الشيباني الجزري، عز الدين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم، **الكامل في التاريخ**، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٧ ق.

٥. ابن البيع، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١ ق.

٦. ابن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، أبو جعفر محمد بن علي، **الأمالي**، الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٠ ق.

٧. ______________، **التوحيد**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٥ ق.

٨. ______________، **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٩٠ ق.

٩. ______________، **كمال الدين وتمام النعمة**، تصحيح وتعليق: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥ ق.

١٠. ______________، **معاني الأخبار**، منشورات مكتبة المفيد، قم، لا ت.

١١. ______________، **من لا يحضره الفقيه**، دار الأضـواء، بيروت، ١٤٠٥ ق.

١٢. ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ، **السيرة النبوية وأخبار الخلفاء**، تصحيح وتعليق: حافظ السيد عزيز بك وجماعة من العلماء، الكتب الثقافية، بيروت، ١٤١٧ ق.

١٣. ابن حجر العسقلاني، أبو أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، **فتح الباري**، تحقيق وتصحيح: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩.

١٤. ابن حنبل، أحمد بن محمد، **فضائل الصحابة**، تحقيق: وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٣ ق.

١٥. ________، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١ ق.

١٦. ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، **مقدمه**، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، طهران، ١٣٤٥.

١٧. ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع، **الطبقات الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠ ق.

١٨. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، **الشفاء (الطبيعيات)**، الجزء ٢ (النفس)، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٤ ق.

١٩. ________، **المبدأ والمعاد**، مؤسسه مطالعات اسلامى، طهران، ١٣٦٣.

٢٠. ________، **رسائل ابن سينا**، بيدار، قم، ١٤٠٠ ق.

٢١. ابن طاووس، أبو قاسم علي بن موسى، **الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف**، خيام، قم، ١٤٠٠ ق.

٢٢. ابن كثير القرشي، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، **السيرة النبوية**

(من البداية والنهاية لابن كثير)، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، لبنان، ١٩٧٦ م.

٢٣. ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد، **سنن ابن ماجة**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، لا ت.

٢٤. ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ١٤١٤ ق.

٢٥. ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب، **السيرة النبوية لابن هشام**، تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٥٥ م.

٢٦. أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو، **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، لا ت.

٢٧. الإربلي (المحدث)، علي بن عيسى، **كشف الغمة في معرفة الأئمة** عليهم السلام، بني هاشمي، تبريز، ١٣٨١.

٢٨. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، **الإبانة عن أصول الديانة**، دار الأنصار، القاهرة، ١٣٩٧ ق.

٢٩. ـــــ، **رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب**، تحقيق: عبد الله

شاكر محمد الجنيدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة، ١٤١٣ ق.

٣٠. أفلاطون، **دوره آثار افلاطون**، ترجمة: محمد حسن لطفي ورضا كاويانى، خوارزمى، طهران، ١٣٤٩.

٣١. إقبال اللاهوري، محمد، **احياى فكر دينى در اسلام**، ترجمة: أحمد آرام، رسالت قلم، طهران، ١٣٤٦.

٣٢. الأنــواري، جعفر، **انگاره تحريف قــرآن**، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، قم، ١٣٨٤.

٣٣. أونامونو، ميغل د، **درد جاودانگى**، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، الطبعة الثانية، نشر البرز، طهران، ١٣٧٠.

٣٤. الباقلاني (القاضي)، أبو بكر، محمد بن الطيب، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ١٤٠٧ ق.

٣٥. البيهقي، أبــو بكر أحمد بــن الحسين بــن علي بــن موسى الخُسْرَوْجِردي، **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤ ق.

٣٦. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، **سنن الترمذي**، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وآخرين، شركة مكتبة ومطبقة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٩٥ ق.

٣٧. التفتازاني، سعد الدين، **شرح المقاصد**، الشريف الرضي، قم، ١٤٠٩ ق.

٣٨. التميمي الآمدي، عبد الواحد، **تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم**، دفتر تبليغات اسلامی، قم، ١٣٦٦.

٣٩. الجرجاني، المير السيد شريف، **شرح المواقف**، الشريف الرضي، قم، ١٣٢٥ ق.

٤٠. جعفري، محمد تقي، **ايدئال زندگی و زندگی ايدئال**، آرمان، طهران، ١٣٥٤.

٤١. ________، **جبر و اختيار**، مؤسسه تدوين ونشر آثار علامه جعفری، طهران، ١٣٧٩.

٤٢. ________، **فلسفه و هدف زندگی**، حقيقت، طهران، ١٣٥٤.

٤٣. جوادي الآملي، عبد الله، **انتظار بشر از دين**، اسراء، قم، ١٣٨٠.

٤٤. ________، **تفسير موضوعی قرآن كريم**، الجزء ١ (قرآن در قرآن)، اسراء، قم، ١٣٧٤.

٤٥. ________، **ده مقاله پيرامون مبدأ و معاد**، الزهراء، قم، ١٣٧٢.

٤٦. ________، **شريعت در آيينه معرفت**، اسراء، قم، ١٣٧٢.

٤٧. ________، **صورت و سيره انسان در قرآن**، اسراء، قم، ١٣٧٨.

٤٨. ـــــــــ، **نزاهت قرآن از تحريف**، اسراء، قم، ١٣٨٣.

٤٩. ـــــــــ، **وحى و نبوت در قرآن**، اسراء، قم، ١٣٨١.

٥٠. الحر العاملي، محمد، **إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات**، المطبعة العلمية، قم، لا ت.

٥١. الحسكاني، عبيد الله بن أحمد، **شواهد التنزيل لقواعد التفضيل**، تحقيق: محمد باقر محمودي، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، طهران، ١٤١١ ق.

٥٢. حسين زاده، محمد، **منابع معرفت**، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، قم، ١٣٨٦.

٥٣. الحلي، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف، **الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، الطبعة الثالثة، دار الهجرة، قم، ١٤٠٩.

٥٤. ـــــــــ، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٣ ق.

٥٥. الخرازي، محسن، **بداية المعارف الإلهية**، مركز مديريت حوزه علميه قم، قم، ١٣٦٩.

٥٦. الخوئي، أبو القاسم، **البيان في تفسير القرآن**، المطبعة العلمية، قم، ١٣٩٤ ق.

٥٧. دان بورت، جون، **عذر تقصير به پيشگاه محمد و قرآن**، ترجمة: غلام رضا سعيدي، اقبال، طهران، ١٣٣٥.

٥٨. ديكارت، رينيه، **تأملات در فلسفه اولى**، ترجمة: أحمد أحمدي، مركز نشر دانشگاهى، طهران، ١٣٦١.

٥٩. الدواني، محمد بن أسعد، **ثلاث رسائل**، بنياد پژوهش هاى اسلامى آستان قدس رضوى، مشهد، ١٤١١ ق.

٦٠. ديورانت، ويل، **تاريخ تمدن**، ترجمة: أبي طالب الصارمي، اقبال، طهران، ١٣٤٢.

٦١. الرازي (الفخر الرازي)، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التميمي الرازي، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠ ق.

٦٢. ــــــــــــ، **الأربعين في أصول الدين**، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦ م.

٦٣. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، دار العلم - الدار الشامي، بيروت، ١٤١٢ ق.

٦٤. الرباني الكلبايكاني، علي، **امامت در بينش اسلامى**، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٦.

٦٥. ــــــــــــ، **جامعيت و كمال دين**، كانون انديشه جوان، طهران، ١٣٧٩.

٦٦. ________، **کلام تطبیقی (نبوت، معاد و امامت)**، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ١٣٨٥.

٦٧. رجبي، محمود، **انسان شناسی**، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ١٣٧٩.

٦٨. رضائي مهر، حسن، **دین و علوم طبیعی**، امیر کبیر، طهران، ١٣٩٢.

٦٩. الزمخشري، محمود، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧ ق.

٧٠. جاغو، بول، **تأثير از فاصله: درس های عملی برای تأثیر گذاری روانی از فاصله**، تله پاتی و تلقین روحی، ترجمة: ساعد زمان، الطبعة الثالثة، ققنوس، طهران، ١٣٧٤.

٧١. السبحاني، جعفر، **الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل**، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤١٢ ق.

٧٢. ____، **جبر و اختیار**، إعداد: علي الرباني الكلبايكاني، مؤسسه تحقیقاتی سید الشهداء، قم، ١٣٦٨.

٧٣. ____، **خاتمیت از نظر قرآن و حدیث و عقل**، مؤسسه امام صادق عليه السلام، قم، ١٣٦٩.

٧٤. ____، **معادشناسی**، دار الفكر، قم، ١٣٨٧.

٧٥. سروش، عبد الكريم، **ريشه در آب است**، في: مدارا و مديريت، مؤسسه فرهنگى صراط طهران، ١٣٧٦.

٧٦. ــــــ، «معنا ومبناى سكولاريسم»، في: **كيان**، السنة الثانية، العدد ٢٦، مرداد و شهريور (شهران فارسيان) ١٣٧٤.

٧٧. سليماني أميري، عسكري، «خدا و معناى زندگى»، في: **نقد و نظر**، العدد ٢٩ - ٣٠، ربيع وصيف، ١٣٨٢.

٧٨. السهروردي، شهاب الدين، **مجموعه مصنفات**، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، طهران، ١٣٧٥.

٧٩. السيد الرضي، **نهج البلاغة**، ترجمة: السيد جعفر الشهيدي، الطبعة الرابعة، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامى، طهران، ١٣٧٢.

٨٠. السيوري، الحلي، المقداد بن عبد الله، **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، تحقيق: مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥ ق.

٨١. شاكرين، حميد رضا، **راز آفرينش**، معارف، قم، ١٣٨٦.

٨٢. شريعتي سبزواري، محمد باقر، **امامت و رهبرى در نگاه عقل و دين**، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٩.

٨٣. الشريف المرتضى (علم الهدى)، علي بن الحسين، **الشافي في الإمامة**، مؤسسة الصادق عليه السلام، طهران، ١٤١٠ ق.

٨٤. شريفي، أحمد حسين، **خاتميت، امامت و مهدويت**، صهباى يقين، قم، ١٣٨٤.

٨٥. الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١ م.

٨٦. ـــــ، **المبدأ والمعاد**، انجمن حكمت و فلسفه ايران، طهران، ١٣٥٤.

٨٧. الصفار، محمد بن حسن، **بصائر الدرجات الكبرى**، الأعلمي، طهران، ١٣٦٢.

٨٨. صفدري، علي، **حريصا: گفتگوهاى جوان مسلمان و مسيحى**، ميراث ماندگار، طهران، ١٣٩٠.

٨٩. الطباطبائي، محمد حسين، **اعجاز قرآن**، إعداد: علي رضا ميرزا محمد، رجاء، قم، ١٣٦٢.

٩٠. ـــــ، **الميزان في تفسير القرآن**، دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم، ١٤١٧ ق.

٩١. ـــــ، **انسان از آغاز تا انجام**، ترجمة وتعليق: صادق آملي لاريجاني، الزهراء، طهران، ١٣٦٩.

٩٢. الطبرسي، أبو علي الفضل بن حسن، **إعلام الورى بأعلام الهدى**، اسلاميه، طهران، ١٣٩٠ ق.

٩٣. ــــــ، **الاحتجاج**، الطبعة الثانية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٠ ق.

٩٤. ــــــ، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ناصر خسرو، طهران، ١٣٧٢.

٩٥. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، دار التراث، بيروت، ١٣٨٧ ق.

٩٦. الطوسي، محمد بن الحسن، **التبيان في تفسير القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا ت.

٩٧. الطوسي، نصير الدين، **تلخيص المحصل**، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥ ق.

٩٨. عبد الرازق، علي، **اسلام و مبانی قدرت**، ترجمة: أمير رضائي، قصيده سرا، طهران، ١٣٨٠.

٩٩. عبوديت، عبد الرسول، **درآمدی به نظام حکمت صدرایی**، الجزء ٣ (انسان شناسی)، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت) و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، طهران وقم، ١٣٩٢.

١٠٠. عسكري خانقاه، أصغر و محمد شريف كمالي، **انسان شناسی**

عمومى، سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انسانى دانشگاه ها (سمت)، طهران، ١٣٧٨.

١٠١. العكبري البغدادي (الشيخ المفيد)، محمد بن محمد بن النعمان، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، كنگره شيخ مفيد، قم، ١٤١٣ ق.

١٠٢. ________، **تصحيح اعتقادات الإمامية**، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ، قم، ١٤١٣ ق.

١٠٣. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٩ ق.

١٠٤. فارياب، محمد حسين، **يادگاران ماندگار: درس نامه امامت در عقايد شيعه**، فقاهت، قم، ١٣٩٤.

١٠٥. الفراهيدي، أبو عبد الرحمان الخليل بن أحمد، **العين**، هجرت، قم، ١٤١٠ ق.

١٠٦. الفياض اللاهيجي، عبد الرزاق، **گوهر مراد**، سايه، طهران، ١٣٨٣.

١٠٧. الفياضي، غلام رضا، **علم النفس فلسفى**، إعداد وتحقيق: محمد تقي يوسفي، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى قدس سره، قم، ١٣٨٩.

١٠٨. الفيض الكاشاني، محمد بن شاه مرتضى، **علم اليقين في أصول الدين**، بيدار، قم، ١٤١٨ ق.



١٠٩. الفيض الكاشاني، ملا محسن، **تفسير الصافي**، الصدر، طهران، ١٤١٥ ق.

١١٠. قدردان قراملكي، محمد حسن، **پاسخ به شبهات كلامى**، دفتر دوم (دين و نبوت)، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، قم، ١٣٨٧.

١١١. ________، **قرآن و سكولاريسم**، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه، قم، ١٣٩٠.

١١٢. ________، **معجزه در قلمرو عقل و دين**، بوستان كتاب، قم، ١٣٨١.

١١٣. القشيري النيسابوري، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، **المسند الصحيح المختصر**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا ت.

١١٤. ________، **صحيح مسلم بشرح النووي**، دار الفكر، بيروت، لا ت.

١١٥. القندوزي، سليمان بن إبراهيم، **ينابيع المودة**، مطبعه اختر، اسلامبول، ١٣٠١ ق.

١١٦. كارل، ألكسيس، **مجموعه آثار و افكار (راه و رسم زندگى)**، ترجمة: پرويز دبيري، لا ناشر، لا م، ١٣٦٢.

١١٧. كارلايل، توماس، **تاريخ حيات پيغمبر اسلام**، ترجمة: أبي عبد الله الزنجاني، سروش، تبريز، ١٣٥٥.

١١٨. كاستري، هنري، **اسلام: افكار و انديشه ها**، ترجمة: محمد قمي فاطمي، خاور، طهران، ١٣٠٩.

١١٩. الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، **الكافي**، اسلاميه، طهران، ١٣٦٢.

١٢٠. الـمـاوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، **الأحكام السلطانية**، دار الحديث، القاهرة، لا ت.

١٢١. المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين بن قاضي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تحقيق: بكري حياني وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، لبنان، ١٤١٠ ق.

١٢٢. المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣ ق.

١٢٣. مصباح اليزدي، محمد تقي، **آموزش عقايد**، شركت چاپ و نشر بين الملل، طهران، ١٣٧٧.

١٢٤. ______، **آموزش فلسفه**، شركت چاپ و نشر بين الملل، طهران، ١٣٧٩.



۱۲۵. ______، **انسان شناسی در قرآن**، إعداد: محمود فتح علي، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، قم، ۱۳۹۰.

۱۲٦. ______، **خودشناسی برای خودسازی**، إعداد: كريم السبحاني، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، قم، ۱۳۸۷.

۱۲۷. ______، **دروس فلسفه**، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، طهران، ۱۳۷۵.

۱۲۸. ______، **علم و دیـن**، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، قم، ۱۳۹۲.

۱۲۹. ______، **معارف قرآن** ۱ - ۳ (خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، قم، ۱۳۹۱.

۱۳۰. ______، **معارف قرآن** ٤ و ٥ (راه و راهنماشناسی)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، قم، ۱۳۷٦.

۱۳۱. ______، **معارف قرآن** ٦ (قرآن شناسی)، تحقیق: محمود رجبي، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، قم، ۱۳۸۷.

۱۳۲. مطهري، مرتضى، **امامت و رهبری**، صدرا، طهران، ۱۳۸۱.

۱۳۳. ____، **انسان كامل**، صدرا، طهران، ۱۳۸۳.

۱۳٤. ____، **خاتمیت**، الطبعة ۱۳، صدرا، طهران، ۱۳۷۹.

١٣٥. ____، **فطرت**، صدرا، طهران، ١٣٦٩.

١٣٦. ____، **مجموعه آثار**، صدرا، طهران، ١٣٧٤.

١٣٧. ____، **معاد**، صدرا، طهران، ١٣٨٩.

١٣٨. ____، **مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی**، صدرا، طهران، لا ت.

١٣٩. معرفت، محمد هادي، «جامعيت قرآن كريم نسبت به علوم و معارف الهی و بشری»، في: **نامه مفيد**، العدد ٦، صيف ١٣٧٥.

١٤٠. ____، **جامعيت قرآن كريم نسبت به علوم و معارف الهی و بشری**، في: معرفت قرآنی: يادنگار آيت الله محمد هادی معرفت، إعـداد: علي نصيري، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامی، طهران، ١٣٨٧.

١٤١. ___، **مصونيت قرآن از تحريف**، ترجمة: محمد شهرابي، دفتر تبليغات اسلامی حوزه علميه قم، قم، ١٣٧٦.

١٤٢. المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي بن عبد القادر الحسيني العبيدي، **إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع**، تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠ ق.

١٤٣. مكارم الشيرازي، ناصر، **تفسير نمونه**، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٤.



١٤٤. موررس، ملوين، **ادراكات لحظات نزديك به مرگ و تحولات روحى آن**، اطلاعات، طهران، ١٣٨٠.

١٤٥. الموسوي الخميني، السيد روح الله، **شرح چهل حديث**، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، طهران، ١٣٧٣.

١٤٦. ________، **شرح حديث جنود عقل و جهل**، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، طهران، ١٣٧٧.

١٤٧. ________، **صحيفه امام**، برنامج نور (مجموعه آثار امام خميني قدس سره).

١٤٨. النسائي، أبو عبد الرحمان أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، **خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**، تحقيق: أحمد ميرين، مكتبة العلا، الكويت، ١٤٠٦ ق.

١٤٩. نصري، عبد الله، **فلسفه آفرينش**، معارف، قم، ١٣٨٣.

١٥٠. النوري الطبرسي، الحسين، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ١٤٠٨ ق.

١٥١. نيكزاد، عباس، **كلام جديد**، معارف، قم، ١٣٩٤.

١٥٢. ____، **معرفت نفس از ديدگاه حكيمان**، آيت عشق، قم، ١٣٨٢.

١٥٣. واتسن، ليال، **فوق طبيعت**، ترجمة: شهريار بحراني و أحمد أرجمند، الطبعة الثانية، امير كبير، طهران، ١٣٦٦.

١٥٤. واعظي، أحمد، **جامعه مدنى - جامعه دينى**، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، طهران، ١٣٧٧.

١٥٥. هاموند، كريستيان، **سفر به ناشناخته ها**، ترجمة: أرغوان جولائي، جويا، طهران، ١٣٧٤.

١٥٦. هايز، باتريشيا، **نگهبان دروازه: ارتباط با ارواح**، ترجمة: فريدة مهدوي دامغاني، درسا، طهران، ١٣٧٧.

١٥٧. هوبر، جوديث و ديك ترسي، **جهان شگفت انگيز مغز**، ترجمة: إبراهيم اليزدي، قلم، طهران، ١٣٧٢.

١٥٨. الهيتمي السعدي الأنصاري، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر (شهاب الدين شيخ الإسلام)، **الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة**، تحقيق: عبد الرحمان بن عبد الله التركي و كامل محمد الخراط، مؤسسة الرسالة، لبنان، ١٤١٧ ق.

١٥٩. يوسفيان، حسن، وشريفي، أحمد، **پژوهشى در عصمت معصومان**، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، قم، ١٣٨٨.

160. Moody, Raymond, Life After Life: The investigation of a phenomenon survival of Bodily death, USA: Mackingbird Books, 1977.

161. Shaffer, Jerome A., Philosophy of Mind, New Delhi: PrenticeHall of India, 1988.

